

Reversibilidade da *imago Dei* em Santo Agostinho

Duarte Sarmento de Sousa Machado Fontes

Dissertação de Mestrado em Filosofia Geral

Novembro de 2017

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Filosofia Geral, realizada sob a orientação científica do Professor Doutor Mário Jorge de Carvalho, Professor Associado com Agregação do Departamento de Filosofia da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas

“Sorry about my mom, Jack. She’s lookin’ for love in all the wrong places.”

Jack. Dir. Francis Ford Coppola. Perf. Robin Williams. 1996. Walt Disney Studios HE, 2001.

Agradecimentos

À minha avó Isabel e ao meu avô António, por tantas vezes me terem disponibilizado o quarto lá de cima para eu trabalhar nesta tese.

Ao padre Isidro Lamelas, pelas referências de livros que me deu.

Ao padre Silvério Rebelo, por ter dinamizado um grupo de estudo de Santo Agostinho.

Ao Diogo Morais Barbosa, pela simpatia com que me acolheu e partilhou os seus livros.

Ao Jorge Romão e ao João Paulo Silva, por me terem deixado fazer investigação em física com eles durante os meus estudos de filosofia.

Ao Vasco Cordovil Cardoso, por me ter desafiado a assistir a aulas de filosofia na FCSH e por me ter encorajado a não as abandonar. E por tudo o resto.

Ao Carlos Maria Bobone, pelos livros de filosofia que me arranjou.

Ao João Figueiredo, por me ter recebido em sua casa durante os arraiais de Santo António.

Ao padre Miguel Almeida, por me ter encaminhado para a importância da incondicionalidade do amor de Deus.

Ao Henrique Leitão, por me ter contagiado a sua paixão pelo estudo.

A todos aqueles que se ofereceram para me rever a tese. Agradeço especialmente à Joana Allen, à Marta Magalhães da Silva e ao Dr. João Paulo Palha, que acabaram por me rever.

À minha mãe, aos meus irmãos e cunhados, por todo o apoio que me deram.

A todos aqueles que aceitaram com naturalidade o facto de eu não alinhar em encontros por ficar a trabalhar nesta tese.

A todos aqueles que não se opuseram às minhas exposições sobre esta tese. Agradeço em especial ao António Ramalho, à Sofia e ao Tomás Cruz, à Matilde Lobão e ao Luís Alvim.

Ao Professor Nuno Ferro. Pelo curso de filosofia medieval, e por todos os outros cursos. Pelas discussões sobre a interacção entre a liberdade e graça, e por todas as outras discussões. Pelos *e-mails* sobre liberdade e significado, e por todos os outros *e-mails*. E, sobretudo, pela enorme paciência e ainda maior disponibilidade.

Ao Professor Mário Jorge.

Resumo

Este estudo enquadra-se no terreno das antropologias que situam a determinação essencial do humano na relação com qualquer coisa absoluta (superlativa, insuperável) e vêem cada ser humano como essencialmente o projecto de qualquer coisa dessa natureza.

Considera-se em particular a doutrina augustiniana da *imago Dei* e procura-se identificar a) as suas múltiplas ‘fontes’, b) a sua estrutura formal, c) as suas componentes e a forma como se articulam entre si – muito em especial, a ligação entre *imago Dei*, *capacitas Dei* e *notitia Dei*, e ainda d) o complexo de fenómenos invocados por Santo Agostinho para sustentar a sua tese sobre a *imago Dei* como determinação essencial do humano. Também se procura mostrar como a doutrina da *imago Dei* é tanto uma tese ‘teológica’ quanto uma tese puramente ‘imanente’ sobre a forma como cada ser humano está marcado por uma relação constitutiva e permanente com a projecção formal de um superlativo absoluto.

Na sequência desta análise preliminar, presta-se especial atenção a dois pontos. Por um lado, estuda-se a relação entre a doutrina da *imago Dei* e a análise augustiniana do fenómeno do saber não declarado – que permite que a *notitia Dei* possa parecer tudo menos uma notícia que sempre temos e que sempre está decisivamente a moldar a forma como somos. Por outro lado, foca-se a reversibilidade da *imago Dei*, em virtude da qual esta assume duas formas: a) a de uma tensão autocentrada para a superlativação de cada ser humano – em que o superlativo está ao serviço de quem o procura – e b) a de uma secundarização de cada ser humano relativamente ao superlativo que procura – quando o descobrimento deste último assume um carácter tal que inviabiliza a sua redução a um meio ou instrumento de quem o procura e transforma radicalmente a sua própria autocompreensão.

Palavras-chave: *imago Dei*, *notitia Dei*, confusão, reversibilidade

Abstract

This study lies within the field of the anthropologies which situate the human being's essential determination in the relation with something absolute (superlative, insurmountable) and understand each human being essentially as the project of something of that nature.

We consider in particular the augustinian doctrine of the *imago Dei* and try to identify a) its multiple 'sources', b) its formal structure, c) its components and the way they articulate – especially, the connection between *imago Dei*, *capacitas Dei* and *notitia Dei*, and d) the complex of phenomena invoked by Augustine to hold his thesis about the *imago Dei* as the essential determination of the human. We also try to show how the doctrine of the *imago Dei* is a 'theological' thesis as much as a purely 'immanent' thesis about the way each human being is coined by a constitutive and permanent relation with the formal projection of an absolute superlative.

In the sequence of such a preliminary analysis, we pay special attention to two points. On the one hand, we study the relation between the doctrine of the *imago Dei* and the augustinian analysis of the phenomenon of the undeclared knowledge – which allows the *notitia Dei* to look like everything except an idea we always have and which is crucially coining the way we are. On the other hand, we focus the reversibility of the *imago Dei*, as a result of which it assumes two forms: a) one of a self-centered tension to the maximization of each human being – in which case the superlative is a tool in the service of the one who seeks it – and b) one of a subordination of each human being to the superlative he seeks – when the discovery of the latter assumes such a character that prevents its reduction to a means or instrument of the one who seeks it and radically transforms his own self-understanding.

Keywords: *imago Dei*; *notitia Dei*, confusion, reversibility

Abreviaturas dos títulos das obras de Santo Agostinho

<i>Annotationes in Job</i>	<i>Annot. in Job</i>
<i>Confessionum</i>	<i>Conf.</i>
<i>Contra Academicos</i>	<i>Cont. Acad.</i>
<i>Contra Iulianum haeresis Pelagianae defensorem</i>	<i>Cont. Iu.</i>
<i>De Beata Vita</i>	<i>De Bea.</i>
<i>De Civitate Dei contra Paganos</i>	<i>De Civ.</i>
<i>De Correptione et Gratia</i>	<i>De Corr.</i>
<i>De Diversis Quaestiones Octaginta Tribus</i>	<i>De Div. Quaest.</i>
<i>De Doctrina Christiana</i>	<i>De Doc.</i>
<i>De Genesi ad Litteram</i>	<i>De Gen. ad Lit.</i>
<i>De Genesi ad Litteram Imperfectus Liber</i>	<i>De Gen. Imp.</i>
<i>De Genesi Contra Manichaeos</i>	<i>De Gen. Man.</i>
<i>De Gratia Christi et de Peccato Originali</i>	<i>De Grat. Chris.</i>
<i>De Gratia et Libero Arbitrio</i>	<i>De Grat. et Lib.</i>
<i>De Libero Arbitrio</i>	<i>De Lib.</i>
<i>De Magistro</i>	<i>De Mag.</i>
<i>De Moribus Ecclesiae Catholicae et De Moribus Manichaeorum</i>	<i>De Mor.</i>
<i>De Natura et Gratia</i>	<i>De Nat.</i>
<i>De Ordine</i>	<i>De Ord.</i>
<i>De Quantitate Animae</i>	<i>De Quant.</i>
<i>De Spiritu et Littera</i>	<i>De Spi.</i>
<i>De Trinitate</i>	<i>De Trin.</i>
<i>De Vera Religione</i>	<i>De Ver. Rel.</i>
<i>Ennarrationes in Psalmos</i>	<i>In Ps.</i>
<i>In Epistolam Ioannis ad Parthos</i>	<i>In Epist. Io.</i>
<i>In Evangelium Ioannis</i>	<i>In Evang. Io.</i>
<i>Quaestionum in heptateuchum</i>	<i>Quest. Hep.</i>
<i>Retractationum</i>	<i>Retract.</i>
<i>Sermones</i>	<i>Sermo.</i>
<i>Soliloquiorum</i>	<i>Solil.</i>

Índice

Agradecimentos	iii
Resumo	iv
Abstract	v
Abreviaturas dos títulos das obras de Santo Agostinho	vi
Introdução	1
1 Doutrina agustiniana da <i>imago Dei</i>	7
1.1 Quadro teológico	7
1.1.1 Construção da noção formal de imagem de Deus	7
1.1.2 Consequências na identidade do homem	25
1.2 Quadro estritamente imanente	32
1.2.1 Relevância de um quadro imanente	32
1.2.2 Consequências na identidade do homem	36
2 Confusão em relação à <i>imago Dei</i>	41
2.1 Procura de mais – o percurso de <i>Confissões X</i>	41
2.1.1 A capacidade de mais	41
2.1.2 A amplitude da memória	45
2.1.3 O fenómeno da confusão	53
2.2 Notícia de superlativo	60
2.2.1 Vontade de felicidade	61
2.2.2 Multiplicidade de superlativos	72
2.2.3 Unicidade dos superlativos	75
2.2.4 Correspondência	78
2.2.5 A influência da notícia	82
2.3 O obscurecimento da notícia	90
2.3.1 O facto do obscurecimento	90

2.3.2	Confusão em relação à própria identidade	92
2.3.3	Fenómeno do mundo	100
2.3.4	Equações	109
3	Reversibilidade da <i>imago Dei</i>	113
3.1	A noção de reversibilidade	114
3.2	A chave para a reversibilidade	125
3.2.1	Apresentação	126
3.2.2	Propriedades	135
3.2.3	Consequências	140
4	Reforma da <i>imago Dei</i>	147
4.1	Ainda a confusão	147
4.2	O processo da reforma	149
	Bibliografia	168

Introdução

Há muitas maneiras de tentar identificar aquilo que define o essencial do humano. Entre elas conta-se uma direcção de análise antropológica que situa a diferença específica do humano no facto de cada homem a) estar marcado pela ideia de uma condição muito superior à sua e b) ser fundamentalmente um projecto de passagem a essa condição. A condição superior e o projecto em causa são também identificados de diversos modos. Entre eles está incluído aquele que compreende o humano como constitutivamente marcado por uma relação com um superlativo ou absoluto. Trata-se de uma descrição da vida humana que compreende esta última como um projecto de participação em qualquer coisa como um destino superlativo ou absoluto.

Uma tal descrição pode estar associada à ideia de que esse destino absoluto é inalcançável.¹ Nesse caso, a petição humana fica condenada ao incumprimento. Mas também pode estar associada à ideia contrária – isto é, à ideia de que o superlativo a que o homem se acha constitutivamente dirigido não é uma miragem. Se assim for, existe uma Ítaca para a odisseia da procura de um tal absoluto.

O cristianismo insere-se nesta última linha. Ao identificar o homem como imagem de Deus (*imago Dei*),² defende que, no centro do acontecimento do humano, há uma remissão para Deus. Assim, no caso particular do cristianismo, o absoluto para que o homem sempre já tende é identificado com Deus. Deve ficar claro, contudo, que, mesmo que represente um dos principais exemplos de antropologia de relação com o absoluto (ou antropologia do destino absoluto), o cristianismo de maneira nenhuma esgota o conjunto dessas antropologias, correspondendo apenas a uma possibilidade entre outras.

Ora, esta possibilidade particular distingue-se por quatro propriedades singulares. Em primeiro lugar, segundo a doutrina cristã, só o superlativo pode preencher o homem, e o superlativo é efectivamente capaz de assegurar esse preenchimento. Isto quer dizer que, do ponto de vista cristão, não acontece que o homem se encontre em tensão para o superlativo, mas de tal maneira que esta tensão seja ilusória – no sentido em que aquilo que verdadeiramente lhe vem dar resposta não é o superlativo, mas outra coisa. Na óptica cristã, acontece

¹É este o traço que define as chamadas antropologias da desproporção.

²Gn 1, 26-27.

antes que é justamente o superlativo – e só o superlativo – que pode satisfazer a inquietação humana.

Em segundo lugar, o cristianismo defende que o superlativo existe realmente. Assim, a tese cristã é a de que não só o superlativo corresponde à determinação pedida pela natureza humana, como, para além disso, essa determinação tem um correlato real. Poderia acontecer que, por um lado, a constituição humana requeresse efectivamente uma determinação inultrapassável, mas que, por outro lado, não houvesse nenhuma realidade efectivamente correspondente a tal determinação. Se assim fosse, a natureza humana estaria em tensão para uma miragem. Ora, o cristianismo sustenta precisamente que não se trata de uma miragem, pois afirma que existe uma entidade real – Deus – que cumpre inteiramente em si a referida determinação inultrapassável.

Em terceiro lugar, para o cristianismo, esse inultrapassável é atingível. Quer dizer, não se dá o caso – como se poderia dar – que o absoluto seja real, mas de tal forma que o homem nunca consiga alcançá-lo. Segundo a perspectiva cristã, pelo contrário, a porta para se chegar a ele está aberta. Isto é, o homem pode realmente atingir o estado de plenitude requerido pela sua constituição.

Em quarto lugar, o cristianismo distingue-se pela circunstância de situar a chave para tudo isto (para o humano, para o absoluto, para a relação entre ambos, etc.) no crucificado do Gólgota. Isso confere-lhe uma natureza muito particular, que não cabe analisar aqui, mas que convém ter presente.

Referimos tudo isto por uma questão de enquadramento. Aquilo que pretendemos estudar pertence a este contexto e foca um aspecto particular dele, que importa agora circunscrever.

Dentro da tradição cristã, um pensador cuja análise antropológica se destaca é Santo Agostinho. O seu pensamento desenvolve de forma original o enunciado teológico segundo o qual o homem é *imago Dei*. É claro que uma tentativa de procurar abarcar, em toda a sua amplitude, a análise agustiniana da *imago Dei* implicaria dimensões muito maiores do que aquelas com que podemos lidar aqui. Por isso, está fora de causa. Este trabalho tem, portanto, um propósito muito mais circunscrito: propomo-nos focar um único problema entre os muitos que se põem em relação à doutrina agustiniana da imagem de Deus.

Para o introduzirmos, comecemos por descrever muito sumariamente alguns aspectos essenciais dessa doutrina. Em Agostinho, a relação que o ser humano estabelece com o superlativo radica em qualquer coisa como uma *notitia Dei*. Quer dizer, o homem relaciona-se com o superlativo (ou seja, o homem é *imago Dei*) no sentido em que tem uma *notitia*

dele. Ora, a *notitia Dei* equivale a uma ideia. Mas trata-se de uma ideia peculiar – e isto por duas razões.

Em primeiro lugar, para Agostinho, a *notitia Dei* é uma ideia permanente, indespeditível. Isto quer dizer que o ser humano está continuamente relacionado com o ‘conteúdo’ dessa ideia. Ou seja, o homem encontra-se permanentemente inquietado por esse conteúdo, invadido por ele, incontornavelmente posto na sua presença, de tal maneira que não o consegue despedir. Assim, dá consigo numa relação inanulável com o superlativo de que tem ideia.

Em segundo lugar, a *notitia Dei* está radicalmente ligada ao desejo humano. De facto, segundo Agostinho, não acontece simplesmente que a *notitia Dei* leve o homem a estar relacionado com o superlativo; acontece, para além disso, que o leva a estar interessado nele. Quer dizer, o seu desejo é tal que, se puder, escolhe sempre não só ter mais para si, como ter o máximo para si – justamente esse superlativo de que tem ideia. Assim, o homem encontra-se de raiz vinculado à condição inultrapassável a) de que tem notícia e b) que almeja como estado de si mesmo.

Na verdade, essa vinculação faz que, haja ou não consciência disso, tudo o que aparece a um ser humano esteja, de certo modo, no lugar do superlativo (em vez do superlativo) e seja avaliado à luz dessa relação com o superlativo e na medida em que contribui para o preenchimento ou não preenchimento da respectiva falta. Dito de outro modo, aquilo que lhe aparece não aparece sem mais, mas desde logo como desempenhando uma função (quer favorável, quer contrária, quer neutra, quer ligeiramente favorável, quer muito contrária, etc.) na sua demanda de atingir o estado supremo. Em particular, qualquer desejo desempenha uma tal função. Assim, o desejo de plenitude não é apenas um desejo paralelo aos demais: acontece antes que está na raiz de todos eles. Ou, por outras palavras, o desejo de qualquer objecto concreto é essencialmente um desejo de superlativo transformado.

O quadro que acabamos de apresentar contém, em traços muito gerais, elementos decisivos da doutrina agustiniana da *imago Dei*. Neste contexto, afirmar que o homem é *imago Dei* equivale essencialmente a dizer que ele se encontra permanente e indespeditivelmente em tensão para o estado superlativo, absoluto, inultrapassável de si mesmo, e de tal forma que essa tensão perpassa tudo aquilo com que se relaciona.

Sendo assim, ser *imago Dei*, no sentido desenhado por Agostinho, parece significar que se está constitutivamente em tensão para um si superlativo, para si como superlativo, etc. Ou, o que é o mesmo, ser *imago Dei* parece exprimir a inquietação da promoção de si, da majoração – ou melhor, da maximização – de si.

Tudo isto suscita, entretanto, uma dificuldade: se é assim, que é que tudo isto tem que ver com a ideia cristã da *κένωσις* (ou seja, do despojamento de si)? Por outras palavras, como é que a compreensão augustiniana da *imago Dei* (e do cumprimento desta última) é compatível com o elemento de renúncia, de descentramento de si, etc. que parece fulcral no (e característico do) cristianismo?

A resposta a esta pergunta passa por um aspecto particular da doutrina augustiniana da *imago Dei* de que aqui importa dar já uma primeira (mesmo que muito sumária) ideia. Na descrição feita por Agostinho, o mesmíssimo complexo (a *notitia Dei*, o estar constitutivamente referido a qualquer coisa de absolutamente superlativo, etc.) é passível de duas compreensões muito diferentes – e, na verdade, completamente opostas. A primeira caracteriza-se por pôr o superlativo (o objecto da *notitia Dei*) ao serviço de si (de quem o demanda), como instrumento da promoção deste último, da satisfação do seu desejo, etc. Deste modo, o superlativo ‘orbita’ em torno de quem o procura e acaba por ser como que um ‘satélite’ dele. A segunda caracteriza-se pelo oposto: distingue-se justamente por pôr o superlativo no centro, por descobrir o superlativo como qualquer coisa completamente insusceptível de ser satélite do que quer que seja. Por conseguinte, esta segunda compreensão implica a secundarização do próprio (i.e., do ‘portador’ da *notitia Dei*). Mas, ao mesmo tempo, descobre essa secundarização do próprio como chave para a superlativação de si e verdadeira forma de cumprimento do projecto da *imago Dei*.

Estas brevíssimas indicações põem na pista do que pretendemos tratar. Entre os vários aspectos que compõem a doutrina augustiniana da *imago Dei*, figura aquilo a que podemos chamar a tese da reversibilidade da imagem. Tanto quanto sabemos, o conceito de reversibilidade não é usado por Agostinho. Trata-se de um conceito que introduzimos para descrever esta componente essencial da sua doutrina da imagem. E é, por isso, indispensável explicar melhor o sentido de tal conceito.

Reversibilidade significa ao mesmo tempo duas coisas, que são igualmente decisivas para perceber o que pretendemos vincar.

Por um lado, Agostinho fala de uma estrutura permanente e invariável. Essa estrutura implica a presença constitutiva da *notitia Dei*, a tensão – o *inquietum cor* – da *notitia Dei*, estarmos permanentemente afectados por uma relação com o superlativo, etc. Quer dizer, por um lado, Agostinho sublinha que se trata sempre do mesmo, de tal maneira que toda a vida humana, em todos e cada um dos seus momentos, é como que uma única e total odisseia caracterizada por ser a) a odisseia da demanda do superlativo e b) aquilo que acaba

por acontecer com tal demanda.

Por outro lado, Agostinho também chama a atenção para a forma como essa estrutura invariável (esse ‘sempre o mesmo’) pode ser como que virado do avesso e convertido em qualquer coisa completamente oposta àquilo que, de raiz, parecia ser. E isto de tal modo que é esta viragem do avesso – esta completa transmutação do mesmo – que constitui a chave para a efectiva realização (ou efectivo cumprimento) do programa inscrito na *imago Dei*. Ou seja, o que parecia ser uma coisa (a tensão para a maximização ou superlativação de si) acaba por se revelar outra completamente diferente; não porque deixe de estar em causa a superlativação de si, mas porque o máximo de si (esse máximo a que se acha dirigida a tensão de superlativação) acaba por se revelar como uma determinação nos antípodas (se assim se pode dizer) daquela que parecia óbvia e incontornável. Há como que uma surpresa do superlativo, que acaba por a) ultrapassar aquilo que espontaneamente tendíamos a procurar e b) modificar radicalmente a nossa relação com ele.

Isto permite perceber um outro ponto a que dedicamos especial atenção. A reversibilidade está ligada a um aspecto importante da doutrina agustiniana da *imago Dei*: o carácter obscurecido, confuso ou não inteiramente nítido da *imago Dei*. Por uma parte, é porque a *imago Dei* é confusa (quer dizer, é porque tanto a notícia do superlativo como a compreensão da relação que se estabelece com ele se acham obscurecidas) que ela (*imago Dei*) pode tomar a forma de um projecto de maximização autocentrada, em que o superlativo orbita em torno de quem o demanda. Por outra parte, é porque a confusão também se presta a ser desfeita (isto é, porque a notícia do superlativo também tem a possibilidade de se tornar menos confusa ou mais nítida) que o reconhecimento do superlativo pode mudar e, com isso, mudar também (e mudar radicalmente) a relação entre cada um de nós e o superlativo que tem por meta. Em suma, confusão (obscurecimento, etc.) e desfazer da confusão (do obscurecimento, etc.) estão no centro da reversibilidade da *imago Dei*.

Com tudo o que têm de sumário, os elementos que acabamos de referir permitem perceber a articulação fundamental do que se segue. Como o título indica, este trabalho foca-se numa análise da questão da reversibilidade da *imago Dei*, tal como se desenha na obra de Santo Agostinho. Num primeiro momento, procuramos fazer um levantamento das principais componentes que formam a doutrina agustiniana da imagem. Não se trata de um levantamento exaustivo. Levam-se em consideração apenas aqueles aspectos que parecem indispensáveis para se perceber minimamente o teor dessa doutrina e o complexo de fenómenos e possibilidades que ela invoca.

Depois de tentar focar as componentes decisivas para perceber que é que está em causa quando Agostinho fala de *imago Dei*, a análise que aqui empreendemos presta especial atenção ao papel que o fenómeno da confusão desempenha na constituição da *imago Dei*, tal como Agostinho a entende. A confusão permite que a *notitia Dei* (isto é, a notícia do superlativo) até possa parecer ausente (ou, de todo o modo, não permanente, ou muito longe de moldar decisivamente a forma como somos) – quando, na verdade, o que se passa é que não apenas temos tal notícia (mesmo que só confusamente), como, para além disso, ela molda decisivamente e em permanência a forma como somos. Em resumo, a confusão esconde a imagem – e uma parte do trabalho que aqui apresentamos tenta compreender como é assim. Mas, além disso, a confusão cria a possibilidade de a imagem estar como que distorcida na relação com o seu objecto (de a própria *imago Dei* estar, de certo modo, desacompanhada do seu complemento determinativo), de tal forma que, ao desfazer-se a confusão, se dá a referida surpresa e transfiguração tanto do próprio superlativo quanto da nossa relação com ele.

O seguimento deste fio de análise leva-nos, finalmente, à questão da reversibilidade da *imago Dei* e a um confronto com o complexo de problemas que se põem a seu respeito.

Capítulo 1

Doutrina augustiniana da *imago Dei*

Neste capítulo, apresentamos os aspectos essenciais da doutrina augustiniana da imagem de Deus. Esta doutrina tem em grande parte uma raiz teológica: entre os seus enunciados, encontram-se elementos fundamentados numa revelação divina. Por isso, numa primeira secção, para apresentarmos a doutrina de forma integral, assumimos um quadro teológico. Isto quer dizer que, tal como Santo Agostinho, aceitamos a validade do cristianismo. Desta forma, enunciados tais como o de que Deus existe ou o de que Deus se revelou aos homens em Jesus Cristo vão ser pressupostos na primeira secção.

Numa segunda secção, averiguamos se a doutrina da imagem de Deus terá relevância para um ponto de vista que se abstraia dos elementos teológicos. Isto é, exploramos a possibilidade de a doutrina referida ter pertinência mesmo se se suspenderem os seus traços especificamente cristãos.

1.1 Quadro teológico

1.1.1 Construção da noção formal de imagem de Deus

Nesta subsecção, analisamos a forma como está construída a noção formal da imagem de Deus em Santo Agostinho. Uma tal construção é feita por Agostinho através de sucessivos passos de enquadramento. Ou seja, a noção de imagem de Deus é estabelecida por um estreitamento de uma região de base. Assim, começa por ser fixada a região mais geral; depois disto, a região vai sendo sujeita a sucessivas contracções. Ou, para usar outros termos, uma por uma, vão sendo acrescentadas determinações que reduzem a área ocupada dentro dessa região mais vasta. Desta maneira, aquilo que está em causa vai ficando mais e mais circunscrito, i.e., mais e mais definido.

A região geral de que se parte para proceder ao enquadramento descrito corresponde à noção de imagem em sentido lato. Esta noção, portanto, não diz especificamente respeito à imagem de Deus, mas sim a uma qualquer imagem. Os primeiros passos do enquadramento

procuram circunscrever esta noção de imagem em sentido lato. Feito isto, há uma série de passos adicionais para estabelecer a noção de imagem *de Deus*. Assim, esta última é estabelecida através de passos de contracção tomados dentro da região da noção de imagem em sentido lato. Podemos então dizer que o enquadramento global do processo tem como que duas partes: uma primeira, em que se procura circunscrever a noção de imagem em sentido lato; e uma segunda, em que, dentro da região assim circunscrita, se procura, por sua vez, circunscrever a noção de imagem de Deus.

Os passos de contracção usados no enquadramento global têm por base duas fontes: uma fonte filosófica e uma fonte teológica. Da primeira resulta uma fixação preliminar das determinações essenciais de uma imagem – isto é, daquilo que faz uma qualquer imagem enquanto tal. A fonte teológica, em contraste, permite estabelecer elementos de contracção a partir de uma determinada compreensão da identidade de Deus. Esta compreensão, em Santo Agostinho, tanto pode estar assente num património de convicções dogmáticas, como pode basear-se directamente nas Sagradas Escrituras.

Pelo que foi exposto, poderia parecer que a circunscrição da noção de imagem em sentido lato tem uma base exclusivamente filosófica, enquanto a circunscrição da noção de imagem de Deus vem exclusivamente da fonte teológica. Contudo, não é isto que acontece. Na verdade, qualquer uma das noções é moldada por elementos que provêm de ambas as fontes. Assim, não só o enquadramento da noção de imagem em sentido lato também recorre à fonte teológica,³ como o enquadramento da noção de imagem de Deus também recorre à fonte filosófica. Trata-se, portanto, de um enquadramento global duplamente complexo: por um lado, envolve duas noções distintas; por outro lado, cada uma delas está baseada em duas fontes heterogéneas.

Indicámos que o enquadramento é feito através de uma sucessão de passos de contracção de região global. Em particular, a sucessão de passos seguida na construção da noção de imagem de Deus é feita dentro da região – entretanto já contraída – da noção de imagem em sentido lato. Todavia, nesta circunscrição progressiva, a noção de imagem de Deus nunca fica completamente circunscrita. Dito de outro modo, em vez de acontecer que a noção é estreitada de tal maneira que acaba reduzida a um ponto perfeitamente determinado e unívoco, acontece pelo contrário que continua sempre a ocupar uma certa área. Isto significa que a noção de imagem de Deus nunca fica totalmente definida: mantém sempre uma margem de subsistência de indefinição.

³Isto verifica-se de tal forma que este enquadramento procura erigir uma noção global de imagem inteiramente compatível com os enunciados da escritura e da reflexão teológica.

Ao caracterizarmos a construção da noção de imagem de Deus, temos recorrido à ideia de uma redução de uma região, i.e., de uma área. Esta ideia, contudo, não descreve cabalmente o que está em causa nessa construção. Isto deve-se ao facto de que a ideia de uma área circunscrita é compatível com a possibilidade de a determinação que a define ser conhecida e delimitada. De acordo com essa caracterização, portanto, as sucessivas fases do processo de enquadramento poderiam corresponder a determinações perfeitamente compreendidas (de tal modo que a indeterminação teria apenas que ver com a localização mais precisa dentro da área já circunscrita).

Pelo contrário, o processo em causa no itinerário agustiniano de fixação da imagem de Deus caracteriza-se pela circunstância de cada uma das suas fases se traduzir em qualquer coisa como uma incógnita. Quer dizer, cada uma das fases do enquadramento global é tal que, em última análise, não se sabe bem a que é que ela corresponde. Ou, mais precisamente, fica totalmente por encontrar a determinação concreta para que cada uma dessas fases remete. Isto implica, portanto, que cada uma das fases equivale a uma determinação *formal*. Em cada contracção, dá-se uma desformalização da noção formal anterior. Por outras palavras, cada um dos passos de contracção diminui o carácter incógnito do que estava em causa na fase anterior.

A construção da noção de imagem de Deus consiste, portanto, numa *sequência de desformalizações*. Começa-se por uma noção muito formal e, através de sucessivos acréscimos de determinações, obtêm-se noções cada vez menos formais. Neste processo, porém, nunca se chega a uma noção completamente não formal. Isto é, nunca se obtém um enunciado tal que permita compreender exactamente e em plena concretude que é que está em causa. Dito ainda de outra maneira, fica sempre por determinar a que é que corresponde o enunciado obtido. Assim, embora vá sofrendo sucessivas desformalizações, a noção de imagem de Deus nunca deixa de ser formal. É por isto que se pode falar na construção da noção *formal* da imagem de Deus.

Comecemos, então, o processo de construção.⁴ Consideremos a noção mais geral de imagem em sentido lato. Segundo Agostinho, a ideia de imagem implica a ideia de *semelhança*, i.e., de parecença. O que isto quer dizer é que se há imagem, há necessariamente semelhança. Agostinho discute este assunto no capítulo XVI do *De Genesi ad Litteram Imperfectus Liber*, onde afirma:

⁴Quando falamos do processo de construção, estamos a falar de um conjunto de elementos referidos aqui e ali no *corpus* agustiniano, cujo nexos estamos a tentar reconstituir. Em última análise, não há um único texto de Santo Agostinho em que a sequência aqui em causa seja apresentada do princípio ao fim. Trata-se aqui de tentar montar tal sequência – ou a forma como encaixam entre si as diferentes peças que nela desempenham um papel significativo.

“*Omnis imago similis est ei cuius imago est*”.⁵

Assim, se um B é imagem de um A, necessariamente A e B são semelhantes.⁶

Imagem, portanto, envolve necessariamente semelhança. Contudo, semelhança não envolve necessariamente imagem. Se é sempre verdade que, no caso de B ser imagem de A, há uma semelhança entre A e B, nem sempre é verdade que, no caso de A e B serem semelhantes, há uma relação de imagem entre os dois:

“(...) *nec tamen omne quod simile est alicui, etiam imago est eius*”.⁷

Por conseguinte, não basta que haja semelhança para haver imagem: a noção de imagem tem qualquer coisa mais que a noção de semelhança.

Na verdade, para haver imagem, é preciso que haja uma semelhança *derivada*. Se A e B são semelhantes, B só é imagem de A se a semelhança entre eles resultar do facto de B derivar de A.⁸ Nesse caso, é porque B deriva de A que existe semelhança entre A e B. Para além disso, se B é imagem de A – isto é, se B deriva de A, de tal maneira que A e B são semelhantes –, então B *exprime* A:

“*Imago enim tunc est, cum de aliquo exprimitur*”.⁹

Agostinho apresenta como exemplo de imagem a relação que se verifica entre um homem e o seu filho:

“*Filius hominis habet imaginem patris sui (...)*”.¹⁰

Isto permite-nos concluir que um B é imagem de um A quando se verifica, por um lado, uma dependência entre A e B – mais precisamente, a dependência em virtude da qual B só é a partir de A – e, por outro lado, a circunstância de essa dependência ser acompanhada por uma semelhança entre o B que ontologicamente depende de A e o A de que ontologicamente depende.

Consideremos o que se passa entre o criador e as criaturas. Deus, criador, criou todas as criaturas. Por isso, todas as criaturas derivam do criador. Esta derivação é tal que

⁵ *De Gen. Imp.* XVI, 57. Cf. também *De Div. Quaest.* 74, *Quaest. hep.* V, 4.

⁶ A noção de semelhança não indica a existência de primazia de nenhum dos termos a que se aplica: quando se afirma que A é semelhante a B, está a dizer-se exactamente o mesmo que quando se afirma que B é semelhante a A. Assim, as proposições ‘A é semelhante a B’, ‘B é semelhante a A’ e ‘A e B são semelhantes’ são todas equivalentes.

⁷ *De Gen. Imp.* XVI, 57. Cf. novamente *De Div. Quaest.* 74, *Quaest. hep.* V, 4.

⁸ A noção de imagem, portanto, ao contrário da noção de semelhança, indica a existência de primazia de um dos termos em relação ao outro. Com efeito, se B é imagem de A, A tem primazia sobre B. A é original, primário, enquanto B é derivado, secundário. Desta forma, ao contrário do que acontecia com a noção de semelhança, não é equivalente afirmar que A é imagem de B e afirmar que B é imagem de A.

⁹ *De Gen. Imp.* XVI, 57. Cf. ainda GILSON, Étienne, *Introduction à l'Étude de Saint Augustin*, 2.^a ed., Vrin, Paris, 1943, p. 277, SULLIVAN, John Edward, *The Image of God – The Doctrine of St. Augustine and its Influence*, The Priory Press, Dubuque (Iowa), 1963, pp. 15 e 16.

¹⁰ *Sermo.* 9, n.º 9.

envolve semelhança. Por outras palavras, as criaturas, pelo facto de derivarem de Deus, são semelhantes a Deus.¹¹ O que isto quer dizer, portanto, é que existe uma semelhança derivada entre Deus, por um lado, e as criaturas, por outro. Mas nem por isso se conclui que todas as criaturas são imagem de Deus. Realmente, não basta haver semelhança derivada para haver imagem: a noção de imagem tem qualquer coisa mais que a noção de semelhança derivada.

Que elemento adicional é esse? Para haver imagem, é preciso que a semelhança resultante de derivação seja *superlativa*. Ou seja, é preciso que a semelhança seja a maior possível. É isto que Agostinho põe em evidência no seguinte trecho do *De Trinitate*:

“Non sane omne quod in creaturis aliquo modo simile est Deo, etiam eius imago dicenda est; sed illa sola qua superior ipse solus est. Ea quippe de illo prorsus exprimitur, inter quam et ipsum nulla interiecta natura est.”¹²

As expressões decisivas aqui são aquelas que têm que ver com a ideia de uma superlatividade absoluta. Uma delas é *prorsus exprimitur*. Com isto, Agostinho está a indicar que só é imagem aquela semelhança que exprime absolutamente o protótipo. Duas outras expressões decisivas são *qua superior ipse solus* e *inter quam et ipsum nulla interiecta natura est*.¹³ Através delas, Agostinho defende que só é imagem a realidade que se caracteriza pela propriedade de ser, entre todas as realidades, a mais semelhante ao protótipo.

O trecho citado considera especificamente o caso em que o protótipo é Deus. Fica claro que, embora todas as criaturas sejam semelhantes a Deus – porque derivadas de Deus –, há criaturas que são mais semelhantes a Deus do que outras. Dito de outro modo, nem todas as criaturas têm o mesmo grau de semelhança a Deus. Entre os vários graus de semelhança, só o grau máximo – a semelhança absolutamente inultrapassável – cria condições para que uma criatura seja considerada imagem de Deus. Na verdade, de acordo com o trecho, a posse do grau máximo de semelhança é uma condição necessária e suficiente para que uma criatura seja imagem de Deus. Portanto, uma criatura é imagem de Deus se e só se, entre todas as criaturas, for a mais semelhante a Deus.

Os parágrafos anteriores permitem-nos definir formalmente a imagem em sentido lato da seguinte forma: a imagem consiste numa semelhança que, por um lado, resulta de derivação e, por outro lado, é maximamente semelhante.¹⁴ Ou seja, é imagem de um A a realidade

¹¹Veja-se GILSON, Étienne, *Introduction à l'Étude de Saint Augustin*, p. 275.

¹²*De Trin.*, XI, V, 8.

¹³A noção de natureza (*natura*) será explorada mais adiante.

¹⁴O trecho citado é, assim, um exemplo de um caso em que um conteúdo teológico contribui para a circunscrição da noção de imagem em sentido lato. Com efeito, por um lado, trata-se de um trecho que se pronuncia explicitamente sobre Deus. Por outro lado, o trecho é generalizável para as imagens em geral. Quer dizer, embora o trecho

distinta de A que é superlativamente próxima de A por derivação. Dito ainda por outras palavras, o que está em causa na noção formal de imagem é uma alteridade, relativamente a uma qualquer determinação A, tal que a determinação diferente de A provém, por um lado, de A e envolve, por outro lado, o máximo de igualdade possível em relação a A.¹⁵

Mas isto não é tudo. Ainda a propósito da noção de imagem em sentido lato, há um outro factor, não menos decisivo, que deve ser tomado em conta, já que desempenha um papel crucial nas análises de Santo Agostinho. Este factor tem que ver com o seguinte: a noção de imagem abarca dois tipos diferentes. Assim, em vez de acontecer que a noção de imagem em sentido lato diga respeito a uma única modalidade de imagem, acontece que diz respeito a duas modalidades distintas.¹⁶ Agostinho distingue e classifica as duas modalidades no Sermão IX:

*“Filius hominis habet imaginem patris sui, et hoc est quod pater eius, quia homo est sicut pater eius. In speculo autem imago tua non hoc est quod tu. Aliter est enim imago tua in filio, aliter in speculo. In filio est imago tua secundum aequalitatem substantiae, in speculo autem quantum longe est a substantia! Et tamen est quaedam imago tua, quamvis non talis qualis in filio tuo secundum substantiam.”*¹⁷

Nesta passagem, discute-se a diferença entre a imagem de um homem que há num filho seu e a imagem do mesmo homem que há num espelho. Dois pares de expressões devem ser sublinhados: o primeiro é composto por *hoc est quod* e *secundum aequalitatem substantiae*; o segundo é composto por *non hoc est quod* e *longe a substantia*. Cada um dos pares está associado a uma modalidade de imagem.

A primeira modalidade está marcada por *igualdade* em relação à origem (*hoc est quod*). Esta igualdade, contudo, não tem que ver com uma igualdade global, mas especificamente com uma igualdade quanto à substância (*secundum aequalitatem substantiae*). Dito de outra maneira, a imagem de primeira modalidade caracteriza-se pela propriedade de possuir, tal como o protótipo, uma substância. O filho de um homem é, em relação a este último,

considere o caso específico de imagem que tem Deus como protótipo, está com isso a apresentar uma propriedade de uma qualquer imagem. Na verdade, como ficará claro, a definição de imagem como semelhança superlativa está fundamentalmente assente numa raiz teológica.

¹⁵Devemos sublinhar que esta é uma noção formal. O A que está em causa pode ser desformalizado num qualquer objecto – e, por isso, não necessariamente no objecto correspondente a Deus. Embora Agostinho não apresente a noção de imagem nestes moldes formais – já que, em vez de a definir para um A formal, a aplica directamente a um A desformalizado em Deus –, é esta a noção formal que Agostinho está a usar quando descreve a imagem de Deus. Por outro lado, a noção de imagem de Deus que assim ganha contornos é formal porque, ao determinar que essa imagem tem as características que procurámos vincar, deixa totalmente por fixar que é que corresponde a isso.

¹⁶Este novo factor é qualitativamente diferente dos factores considerados até aqui. Até este momento, todos os factores introduzidos correspondiam a contracções da noção de imagem. O factor agora considerado, pelo contrário, em vez de circunscrever a própria noção de imagem, introduz uma diferenciação de duas modalidades diferentes *dentro* do acontecimento da imagem. Trata-se, portanto, de um elemento de subdivisão da imagem, e não de contracção.

¹⁷*Sermo.* 9, n.º 9. Sobre a diferença entre as duas modalidades, veja-se ainda *ibi.* LII, VI, 17 e *Quest. hep.* V, 4.

imagem de primeira modalidade. Neste exemplo, de facto, pode falar-se em igualdade quanto à substância: não porque o pai e o filho sejam idênticos – que não são –, mas porque têm ambos uma substância. Efectivamente, são ambos seres humanos.

A segunda modalidade de imagem está marcada por *diferença* em relação à origem (*non hoc est quod*). Tal como na primeira modalidade, a diferença aqui tem que ver com a substância. Ou seja, a imagem de segunda modalidade está longe da substância (*longe a substantia*) do protótipo. Na verdade, não tem nada da substância do protótipo. É o caso da imagem de um homem no espelho. Neste caso, realmente, não há igualdade de substância: o homem é uma substância – um ser humano –, enquanto a figura no espelho não é nada disso.

Todavia, segundo o trecho, a imagem de segunda modalidade não é só diferente quanto à substância do protótipo: é, em particular, *inferior* a essa substância – no sentido em que não é substância nenhuma. No exemplo dado, esta inferioridade concretiza-se na distância entre a ausência de substância da figura no espelho e a substância do homem. No fim do trecho, Agostinho nota que a imagem da segunda modalidade, embora seja inferior ao protótipo, não deixa de ser imagem (*tamen est quaedam imago*). Deste modo, apesar de não ser da mesma substância que o protótipo – pelo que não é tal e qual (*talis qualis*) a imagem de primeira modalidade –, é, ainda assim, imagem desse protótipo.¹⁸

Consideremos agora o caso em que o protótipo da imagem é Deus. Este caso, por ser uma particularização do caso geral, admite, tal como este último, duas modalidades de imagem.¹⁹ Agostinho baseia-se nas escrituras para apresentar a identidade de cada uma das modalidades em causa. A primeira das modalidades de imagem de Deus equivale ao Verbo de Deus, encarnado em Jesus Cristo.²⁰ Cristo é, portanto, imagem de Deus igual a

¹⁸Esta bipartição de modalidades de imagem levanta uma dificuldade aparente. Vimos que a imagem envolve a noção de superlatividade. Dito de outra forma, uma determinação é imagem de um protótipo se e só se for a determinação mais semelhante a ele por derivação. Ora, a existência da bipartição de modalidades referida parece opor-se a esta definição. De facto, como pode a segunda modalidade de imagem respeitar a definição apresentada, se a imagem de primeira modalidade, sendo substancialmente igual ao protótipo, é necessariamente mais semelhante a ele do que aquela? A resposta tem que ver com uma dicotomização dos domínios. Ao propor duas modalidades de imagem, Agostinho está com isso a criar dois domínios: um domínio das realidades substancialmente iguais ao protótipo e um domínio das realidades substancialmente diferentes do protótipo. A imagem de segunda modalidade não viola o critério de superlatividade, uma vez que este critério se aplica exclusivamente ao domínio em causa. Isto quer dizer que as semelhanças dentro do domínio das realidades substancialmente diferentes do protótipo não têm de ser comparadas com as semelhanças dentro do domínio das realidades substancialmente iguais ao protótipo. Assim, uma realidade substancialmente diferente do protótipo será imagem de segunda modalidade se (e só se), nesse domínio, for a realidade mais semelhante ao protótipo por derivação.

¹⁹Com a diferença de que aqui o aspecto decisivo não tem que ver com o contraste entre ser e não ser uma substância. Trata-se, pelo contrário, da diferença entre a substância finita e a forma suprema de ser que está em causa no conceito teológico de Deus.

²⁰Como exemplos de fundamentação escriturística para Cristo como imagem de Deus, contam-se, pelo menos: Heb 1, 3; 2 Cor, 4, 4; Col 1, 15.

Deus. Segundo Agostinho, podemos afirmar que Cristo é imagem e semelhança do Pai.²¹ Em primeiro lugar, é imagem porque, por um lado, foi gerado pelo Pai e, por outro lado, é igual ao Pai.²² Em segundo lugar, Cristo é semelhança: não apenas a semelhança já inerente à noção de imagem, mas ele é a própria Semelhança. Quer dizer, é por ele que todas as realidades semelhantes a Deus são semelhantes a Deus.²³

A segunda modalidade da imagem de Deus referida por Agostinho é o homem.²⁴ Esta modalidade, como indicámos, envolve uma diminuição em relação à fonte. Logo, o homem é imagem de Deus, mas de tal maneira que é inferior a ele, está à distância dele. Assim, enquanto Cristo é imagem de Deus igual a Deus, o homem é uma imagem desigual (*impar imago*).²⁵

Segundo Agostinho, é com o intuito de distinguir as duas modalidades de imagem que a escritura refere que o homem foi feito à *imagem e semelhança* de Deus.

“*Sed quia non omnimodo aequalis fiebat illa imago Dei, tamquam non ab illo nata, sed ab eo creata, huius rei significandae causa ita imago est ut ad imaginem sit, id est non aequatur paritate, sed quadam similitudine accedit. (...) propter imparem ut diximus similitudinem dictus est homo ad imaginem*”.²⁶

Dito por outros termos, Agostinho sustenta que o objectivo da expressão escriturística *ad*

²¹Cf., por exemplo, *De Ver. Rel.* XLIII, 81.

²²Cf., por exemplo, *De Div. Quaest.* 74.

²³Sobre este assunto, veja-se *De Gen. Imp.* XVI, 57. Devemos notar que este atributo – a Semelhança – só acontece no caso de Jesus Cristo, e não acontece em geral nas imagens de primeira modalidade.

²⁴Além de *Gen.* 1, 26, vários são os passos da escritura em que Agostinho se baseia para tratar o homem como imagem de Deus: Salmo XXXVIII, 7 (cf. *De Trin.* XIV, IV, 6, *In Ps.* 38), Salmo XLVIII, 13 (cf. *De Civ.* XII, 24, *De Gen. ad Lit.* VI, 12, 21 ss., *De Trin.* XII, XI, 16, *In Ps.* 48), Col. 3, 9-10 (cf. *De Gen. ad Lit.* III, XX, 30, *De Trin.* VII, VI, 12, *ibi.* XI, I, 1, *ibi.* XII, VII, 12, XIV, XVI, 22 ss.) e 1 Cor 11, 7 (cf. *De Gen. ad Lit.* III, XVII, 34, *De Trin.* VII, VI, 12, *ibi.* XII, VII, 9).

²⁵Cf. *De Trin.* IX, II, 2, *ibi.* X, XII, 19. A igualdade entre Deus Pai e Jesus Cristo é radicalmente diferente da igualdade entre um ser humano e o seu filho. Neste último caso, a única igualdade que há é a de substância (são ambos seres humanos); em particular, não há uma identidade entre ambos. Em contraste, na relação entre Deus Pai e Jesus Cristo, há justamente uma *identidade* entre ambos.

Este ponto é importante porque, de certa forma, redesenha o que vimos até aqui – e isto por duas razões. Em primeiro lugar, como notámos, os textos de Agostinho sugerem correspondência entre, por um lado, as duas modalidades da imagem (aquela que envolve e aquela que não envolve igualdade quanto à substância) e, por outro lado, a circunstância de tanto Cristo como o homem serem imagem. Mas o que acabamos de ver sobre a peculiar medida em que Cristo é imagem modifica essa correspondência. Pois embora Cristo seja imagem *secundum aequalitatem substantiae*, não é uma *outra* substância para lá da do Pai (e, nesse sentido, não é imagem da mesma forma que um filho de um homem é imagem do seu pai). Com efeito, Cristo é imagem *secundum aequalitatem substantiae*, mas de tal forma que é também ele Deus. Resulta daqui que, embora o homem diste de Deus a um ponto tal que é, em relação a ele, o que uma imagem num espelho é em relação a uma substância, aquilo que faz essa distância não é o facto de o homem não ser uma substância, mas sim a extraordinária diferença de natureza entre a substância de um homem e a substância de Deus.

Em segundo lugar, o que expusemos nas páginas anteriores poderia ter sugerido que, dado que Cristo está mais próximo do Pai do que o ser humano, este último ocuparia o *terceiro* lugar na hierarquia ontológica. Quer dizer: em primeiro lugar estaria Deus Pai, em segundo lugar estaria a imagem com igualdade de substância (Cristo) e, finalmente, em terceiro lugar estaria a imagem sem igualdade de substância (o ser humano). Acontece no caso de Deus que a imagem com igualdade de substância é *idêntica* à determinação original. Isso faz que o primeiro e o segundo lugares referidos sejam um só (o lugar de Deus), o que quer dizer que o ser humano ocupa o verdadeiro *segundo* lugar – isto é, o lugar imediatamente a seguir a Deus.

²⁶*De Trin.* VII, VI, 12. Cf. ainda *Quest. hep.* V, 4 e *Sermo.* 52, VI, n° 17.

imaginem et similitudinem Dei é sublinhar que a imagem de Deus correspondente ao homem é uma imagem desigual.

Tal como acontecia no caso geral, contudo, a imagem de segunda modalidade, embora não seja igual ao protótipo, é, ainda assim, imagem:

“*Sunt enim qui ita distinguunt ut Imaginem velint esse Filium, hominem vero non imaginem sed ad imaginem. Refellit autem eos Apostolus dicens: Vir quidem non debet velare caput cum sit imago et gloria Dei. Non dixit: ‘Ad imaginem’, sed imago.*”²⁷

Desta forma, não acontece que o homem seja simplesmente ‘à imagem’, como se o ser ‘imagem’ estivesse reservado a Cristo. Pelo contrário, segundo Agostinho, acontece que o homem, embora imagem desigual – e por isso diminuída, distante, contraída –, não deixa de ser imagem (*impar imago, attamen imago*).²⁸ Assim, e uma vez que toda a imagem envolve semelhança, o homem, sendo imagem, é também ele semelhança.²⁹

O homem, portanto, é imagem e semelhança de Deus. Todavia, é uma imagem e uma semelhança diminuídas em relação à imagem e semelhança que caracterizam Jesus Cristo. A expressão ‘*ad imaginem et similitudinem*’ sublinha esta diminuição: uma diminuição em relação àquele que, sendo também imagem e semelhança, não é *ad imaginem et similitudinem*. Com efeito, Cristo é só imagem: não é à imagem (*tantummodo imago est, non ad imaginem*).³⁰ O homem, por contraste, é imagem à imagem (*imago ad imaginem*).³¹ Por conseguinte, a noção de *imago*, sem mais, exprime uma imagem de primeira modalidade – i.e., uma imagem substancialmente igual ao protótipo –, enquanto a noção *imago ad imaginem* exprime uma imagem de segunda modalidade – i.e., uma imagem que não é o mesmo que aquilo de que é imagem, uma imagem *longe a substantia*.³²

Tendo em conta o que vimos, podemos concluir que o homem está simultaneamente

²⁷ *De Trin.* VII, VI, 12, aludindo a 1 Cor, 11, 7. Cf. ainda *De Gen. Imp.* XVI, 61.

²⁸ Cf. *De Trin.* IX, II, 2.

²⁹ Com efeito, Agostinho não é da opinião de que a semelhança entre o homem e Deus seja qualquer coisa que precise de ser alcançada:

“*Et similitudinem, cum superius dictum esset: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram; quibusdam visum est similitudinem aliquid amplius esse quam imaginem, quod homini reformando per Christi gratiam postea servaretur. Miror autem si non propterea postea imaginem solam voluit commemorare, quia ubi imago, continuo et similitudo est.*” (Quaest. heb. V, 4).

Para Agostinho, portanto, o homem é sempre já semelhança, e isto pelo facto de ser imagem. Sobre este assunto, veja-se ainda *De Gen. Imp.* XVI, 57.

³⁰ *Retract.* I, 26.

³¹ *De Gen. Imp.* XVI, 61.

³² Jesus Cristo é a Similitude à qual (*ad quam*) foi feito o homem (*Ibidem*). Assim, quando se afirma que o homem é *imago ad imaginem*, o que se está a afirmar é que o homem é imagem de Deus *através de* (ou *em*, ou *por*) Cristo. Desta forma, no caso do protótipo Deus, a segunda modalidade de imagem está apoiada na primeira – que, por sua vez, não está apoiada senão no protótipo. Sobre a diferença entre, por um lado, Cristo como imagem e, por outro, o homem como imagem, veja-se, além de *De Gen. Imp.* XVI, 61, também *De Trin.* VII, VI, 12, *ibi*. IX, II, 2, *ibi*. IX, XI, 16, *De Div. Quaest.* 51, n.º 4, *Retract.* I, 26, *Sermo.* 9, n.º 9, *ibi*. LII, VI, 17.

afastado e próximo em relação a Deus. O homem está afastado porque forma uma imagem desigual. Esta desigualdade, como vimos, traduz-se numa inferioridade, numa distância, num ser *ad imaginem et similitudinem*. Assim, enquanto é à imagem, o homem está marcado por dissimilitude. Por outro lado, apesar do afastamento, não deixa de ser imagem. Por isso, está inerentemente próximo de Deus. Quer dizer, enquanto é imagem, está marcado não apenas por similitude, mas por um grau superlativo de similitude.³³ Em resumo, sendo imagem à imagem, o homem tanto está afastado como está próximo de Deus.

Segundo esta descrição teológica, o homem ocupa um lugar de destaque entre todas as criaturas da natureza. Isto deve-se à circunstância de ele ser a criatura que é mais semelhante a Deus. Por outras palavras, no território das criaturas, o homem distingue-se pela semelhança que tem em relação a Deus. Se é verdade que todas as restantes criaturas – quer meros corpos sem vida, quer plantas, quer animais – são semelhantes a Deus, o homem constitui, no universo do criado, aquela que é mais semelhante.³⁴

Voltemos agora a considerar a noção formal de imagem em sentido lato. Como vimos, esta noção traduz a ideia de uma semelhança máxima resultante de derivação. Como também vimos, esta semelhança máxima admite duas desformalizações: uma primeira marcada por igualdade em relação ao protótipo e uma segunda marcada por desigualdade. Foquemos a segunda desformalização – que expressa, portanto, a ideia de uma imagem desigual (*impar imago, attamen imago*). Porque é desigual, esta imagem está obrigada a ser *menos* que o protótipo. Contudo, porque é imagem – de tal maneira que tem semelhança máxima –, está obrigada a ser o *máximo* dentro do território do ‘menos’. Desta forma, a imagem desigual traduz-se na *máxima semelhança aquém da identidade*. Ou ainda, a imagem desigual traduz-se no máximo de igualdade no território da desigualdade. Em última análise, é esta a noção formal de imagem que subjaz ao conceito agustiniano de *imago Dei*.

Partindo desta conclusão, temos que, se o protótipo for Deus, a noção de imagem desigual se desformaliza numa noção de nada menos do que *condição segunda*. Efectivamente, sendo Deus a entidade suprema na hierarquia ontológica, então o homem, se é imagem de Deus (i.e., do ser perfeito, infinito, etc.), corresponde à entidade imediatamente abaixo desse modo de ser supremo. Não se trata, portanto, de ser simplesmente a semelhança máxima *longe a substantia* em relação a um qualquer protótipo: trata-se de ser a semelhança máxima *longe a substantia* em relação à realidade *suprema*. Assim, o homem é a forma de existência

³³Trata-se daquele superlativo grau de semelhança que é compatível com a circunstância de não ser o mesmo que Deus no sentido referido: isto é, no sentido de uma superlativa semelhança *longe a substantia*.

³⁴Abundam, na obra de Agostinho, as descrições da superioridade da imagem de Deus relativamente às restantes criaturas. Veja-se, por exemplo, *De Civ. Dei* XI, 2, *ibi.* XI, 26, *De Trin.* XIV, VIII, 11, *ibi.* XIV, XIV, 20, *In Ps.* 54, n.º 3, *Sermo.* 20A, n.ºs 2 e 3, *De Div. Quaest.* 51, n.º 2, *ibi.* 54.

segunda – de tal maneira que, acima dele, só Deus. Usando uma formulação menos cuidada – mas bastante expressiva –, podemos afirmar que o homem está a ser descrito, de algum modo, como ‘vice-Deus’. Ou seja, há um único grau de separação entre Deus e o homem.

É indispensável, porém, sermos ainda mais precisos. Para Agostinho, a identificação do homem como imagem de Deus não se traduz simplesmente numa condição segunda. Traduz-se, mais especificamente, numa *natureza* segunda, i.e., numa constituição segunda. Com isto, estamos a introduzir um novo elemento de contracção da noção formal da imagem de Deus, que também desempenha um papel decisivo no percurso da análise agustiniana.³⁵ Este elemento adicional esclarece que a condição segunda a que acima fizemos referência não tem que ver com um estado segundo³⁶ – como se o homem estivesse impedido de mudar o estado da sua semelhança ou dissemelhança em relação a Deus.³⁷ Quer dizer, a circunstância de o homem ser condição segunda não impede que, ao longo da vida, possa sofrer toda uma série de passos de aumento ou diminuição da sua semelhança a Deus.³⁸

Vejamos este assunto com mais pormenor. Segundo Agostinho, o grau de semelhança superlativo em questão na imagem de Deus tem que ver com uma natureza segunda (em absoluto segunda) no seu grau de perfeição. Ou, o que é o mesmo, aquilo que faz que o homem seja a entidade imediatamente abaixo da entidade suprema não é o seu estado – em princípio variável –, mas sim a sua constituição, i.e., a sua natureza (*natura*). É isto que está patente no seguinte passo da *De Civitate Dei*:

*“Et nos quidem in nobis, tametsi non aequalem, immo valde longeque distantem, neque coaeternam et, quo brevius totum dicitur, non eiusdem substantiae, cuius Deus est, tamen qua Deo nihil sit in rebus ab eo factis natura propinquius (...)”.*³⁹

Para continuarmos a nossa tentativa de seguir o itinerário agustiniano de desformaliza-

³⁵Deste modo, estamos a prosseguir o itinerário de desformalizações sucessivas da imagem de Deus anunciado no princípio do capítulo. Começámos por circunscrever a noção formal de imagem em sentido lato. Apresentámos, de início, a noção de semelhança; depois, percebemos que a semelhança envolvida numa imagem consistia numa semelhança derivada; de seguida, percebemos que a imagem envolvia superlatividade. Estes foram os elementos de contracção introduzidos para circunscrever a noção formal de imagem em sentido lato. Depois disto, indicámos que essa noção se acha bipartida, de tal maneira que pode haver imagens cuja substância é inferior em relação ao protótipo. Dentro desta modalidade de imagem, passámos a considerar elementos de contracção que circunscrevessem a noção formal de imagem de Deus. Assim, mostrámos que, se o protótipo for Deus, a substância inferior referida acima equivale a uma condição segunda. Agora, afirmamos que a noção formal de condição segunda sofre uma contracção adicional e acaba por se desformalizar na noção de natureza segunda.

³⁶Sem grandes preocupações de rigor terminológico, usamos aqui a noção de estado para exprimir, por um lado, as variações de determinação dentro de uma mesma natureza e, por outro, a forma como essas variações de determinação podem, também elas, exprimir variações do grau de semelhança a Deus.

³⁷Devemos sublinhar que, em princípio, podendo o homem mudar de estado, esta mudança tanto poderia dar-se para traduzir-se num aumento como numa diminuição. Dito de outra maneira, o homem tanto poderia tornar-se mais semelhante como menos semelhante a Deus.

³⁸Este é aqui o ponto decisivo: a insistência na associação entre a ideia de semelhança superlativa e a ideia de natureza pretende vincar que a semelhança superlativa a Deus que está em causa na *imago Dei* é compatível com a flexibilidade da imagem – quer dizer, com a possibilidade de ela própria admitir diversos graus de semelhança.

³⁹*De Civ.*, XI, 26.

ção da noção formal da imagem de Deus, voltemos a considerar a segunda modalidade de imagem, a imagem desigual. Ao discutirmos esta modalidade, mostrámos que ela se define por equivaler ao máximo de proximidade no território da diferença. Ou seja, a imagem desigual é o que há de maximamente semelhante dentro do conjunto das realidades que diferem da substância do protótipo. O que devemos notar agora é que esse máximo se desformaliza na ideia de *participação*. Dito de outro modo, a participação corresponde à forma máxima de compatibilização da desigualdade de substância com o superlativo da semelhança. Com efeito, sendo substancialmente diferente de A, uma realidade não tem forma de ser mais próxima de A do que tendo parte no próprio A. A participação, portanto, é a forma que atribui semelhança máxima aquém da identidade.

Para percebermos melhor como é assim, consideremos, antes de mais, um passo do *De Trinitate* em que Agostinho foca a ligação entre proximidade a Deus e semelhança a Deus:

“*Non enim locorum intervallis sed similitudine acceditur ad Deum, et dissimilitudine receditur ab eo.*”⁴⁰

Neste trecho, Agostinho relaciona a ideia de semelhança (*similitudo*) com a ideia de acesso (*accessio*) e vinca que a proximidade a Deus não tem que ver com uma distância espacial, mas sim com semelhança. Ser próximo de Deus significa, portanto, ser semelhante a ele. O trecho é importante porque indica com clareza que a proximidade a Deus não consiste senão na semelhança a ele. Por outro lado, o passo citado põe em destaque um outro aspecto não menos importante: que a semelhança a Deus implica proximidade a ele. Mas aqui não se trata apenas de proximidade no sentido de repetir, numa realidade que não é Deus, características que também são características de Deus, mas no sentido de *accedere* – quer dizer, no sentido de aceder a Deus. E o grau máximo de semelhança a Deus implica justamente o acesso a ele – mais precisamente, o grau máximo de acesso que é a própria participação nele.

Para vermos a que ponto é assim, importa considerar as relações entre semelhança e participação num quadro mais geral (independentemente de a realidade em causa ser Deus ou qualquer outra). Quando consideramos a semelhança entre duas realidades A e B, tendemos a julgar que o problema corresponde a saber como é que B pode, em si mesmo (isto é, no insulamento de si), ser semelhante a A. Assim, e sem termos consciência disso, deixamos completamente de fora a possibilidade de semelhança entre B e A que advém justamente de se romper esse insulamento de B relativamente a A, de tal forma que B obtém participação em A. Ora, essa possibilidade que tendemos a deixar de fora – a participação – constitui pre-

⁴⁰ *De Trin.* VII, VI, 12.

cisamente o grau máximo de semelhança entre B e A. Todo o B é maximamente semelhante a A quando, apesar da diferença entre B e A, lhe é dado participar no próprio A.

Considerado este ponto, voltemos a focar-nos no homem. Vimos que, segundo Agostinho, o homem é a natureza segunda, imediatamente abaixo da natureza divina. Pergunta-se agora: em que é que isso se concretiza? Como é que o homem é a natureza segunda? Acabámos agora mesmo de ver que a participação equivale ao modo de uma realidade substancialmente diferente de outra ser maximamente semelhante a ela. Isso sugere, portanto, que o homem participa em Deus.

A resposta de Agostinho, porém, não é essa. Para Agostinho, a circunstância de o homem ser natureza segunda não implica a sua participação em Deus, mas sim a *possibilidade* de participar em Deus. Quer dizer, o homem está habilitado a participar em Deus. Como está claro, a ideia da possibilidade de participação ou da habilitação à participação equivale a qualquer coisa de inferior quando comparada com a própria ideia de participação. Isto é, a participação efectiva em Deus envolve uma maior semelhança a Deus do que a mera habilitação à participação. Portanto, não acontece que o homem, pelo facto de ser natureza segunda, cumpra a forma máxima de proximidade a Deus. Acontece antes que cumpre apenas uma forma diminuída de proximidade: a da habilitação à participação.

Agostinho exprime esta ideia da habilitação através da noção de *capacitas Dei*. Segundo ele, o homem é natureza segunda porque é capaz de Deus (*capax Dei*).⁴¹ A noção de *capacitas*, contudo, não se limita a exprimir uma habilitação à participação em Deus. Exprime, para além disso, que essa habilitação está localizada na natureza. Ou, o que é o mesmo, o facto de o homem ser *capax Dei* não quer dizer simplesmente que pode participar em Deus; quer dizer, mais especificamente, que é a sua natureza que lhe dá essa possibilidade. Por conseguinte, a noção de *capacitas Dei* corresponde à ligação entre a noção de possibilidade de participação e a noção de natureza.

Entretanto, há que ter em conta ainda um outro aspecto. Não acontece que a possibilidade de participação em Deus que constitui a *capacitas Dei* exista num estado máximo. Na verdade, essa noção de possibilidade consigna qualquer coisa como uma dupla restrição. Em primeiro lugar, e como já notámos, não equivale a uma possibilidade actual. Por outras palavras, de raiz, o homem ainda não está a participar em Deus. A possibilidade não está actualizada: é justamente apenas possibilidade. Em segundo lugar, sendo uma possibilidade,

⁴¹Cf. *De Trin.* XIV, IV, 6, *ibi.* XIV, VIII, 11, *ibi.* XIV, XII, 15, *Ep.* 153, V, 12, *In Ps.* 109, n° 13. Sobre noções semelhantes – tais como *capax sapientiae* –, veja-se *De Civ.* XI, 2, *ibi.* XXII, 24, *De Lib.* III, XXII, 65, *De Trin.* V, I, 2, *ibi.* XII, XV, 24, *ibi.* XIII, VIII, 11, *Ep.* 149, II, 25, *In Ps.* 66, n° 3, *ibi.* 103, s. 4, n° 2. Sobre a possibilidade de participação em Deus, cf. ainda *De Gen. Man.* II, XVI, 24.

é uma possibilidade diferida ou atrasada. Com efeito, o homem não participa em Deus nem no momento em que se constitui, nem num prazo mais ou menos imediato.

Vejam os com maior distinção o que estamos a afirmar. A noção de *capacitas* envolve sempre duas ideias: a ideia de participação e a ideia de possibilidade. Ora, esta última ideia pode reportar-se a dois momentos diferentes: o momento presente⁴² ou um momento futuro. No primeiro caso, existem condições para que a possibilidade seja executada imediatamente – por exemplo, a possibilidade correspondente a imaginar a cidade de Londres. Com efeito, eu posso imaginar neste momento a cidade de Londres. No segundo caso, não existem condições para executar a possibilidade logo a seguir – por exemplo, a possibilidade correspondente a ver a cidade de Londres. Realmente, estando eu neste momento em Lisboa, é-me impossível ver neste momento a cidade de Londres.

Qualquer um dos dois tipos de possibilidade existe no momento presente. Assim, e usando os mesmos exemplos, acontece que, neste momento, tenho tanto a possibilidade de imaginar a cidade de Londres quanto a possibilidade de a ver. Simplesmente, enquanto a primeira é uma possibilidade imediata – i.e., que pode ser executada imediatamente –, a segunda é uma possibilidade adiada.⁴³ Devemos insistir em que a possibilidade adiada é, ainda assim, uma possibilidade. Ou seja, é uma possibilidade que vigora no momento presente. Com efeito, a circunstância de uma realidade não poder ser executada no próprio presente ou num futuro imediato não anula que já haja, no momento presente, a possibilidade de vir a ser executada.

Voltemos a considerar a noção de *capacitas Dei*. Para que o homem seja capaz de Deus, tudo o que é preciso é que a sua natureza tenha a possibilidade de participar em Deus. Não é forçoso, portanto, que esta possibilidade seja imediata. Dito de outra forma, não é obrigatório que, para ser *capax Dei*, a possibilidade de o homem participar em Deus tenha de poder ser executada num prazo mais ou menos imediato. Na verdade, a possibilidade envolvida na *capacitas Dei* humana é, segundo Agostinho, a do tipo mais fraco: a possibilidade adiada. Assim, o homem é *capax Dei*, mas de tal maneira que a possibilidade de participação não pode ser executada num prazo mais ou menos imediato.

⁴²Em rigor, o que está em causa não é tanto o momento presente, mas sim um prazo mais ou menos imediato. De facto, o que é relevante aqui é a noção de *diferimento* ou *adiamento*. Ora, uma possibilidade que não se verificasse no momento presente, mas que se pudesse verificar dentro de poucos segundos, não estaria sujeita a um adiamento – pelo menos ao adiamento que aqui pretendemos sublinhar. Deste modo, a circunstância de uma possibilidade estar adiada não implica simplesmente que essa possibilidade não pode ser executada no momento presente, mas sim que não pode ser executada num prazo mais ou menos imediato.

⁴³Desta maneira, o que as distingue não é o momento em que são tidas – presente para ambas –, mas sim o momento a que se reportam – presente (quer dizer, um prazo mais ou menos imediato) ou futuro (quer dizer, um futuro significativamente diferido), consoante o caso.

Concluimos, assim, que a noção de *capacitas Dei* envolve o mínimo do máximo. Por um lado, trata-se da natureza máxima, visto que corresponde à natureza imediatamente abaixo da natureza superlativa. É por isso que Agostinho fala em *prorsus exprimi*.⁴⁴ a natureza do homem é maximamente semelhante a Deus. Por outro lado, trata-se do mínimo dentro desse máximo. Isto deve-se aos dois factores de restrição acima indicados. Ou seja, não só a possibilidade de participação ainda não está actualizada, como, para além disso, está atrasada. Mas o ponto decisivo é também que este ‘jogo’ de componentes que de certa maneira se contrabalançam (e em especial o facto de a possibilidade de participação que define a natureza humana, tal como Agostinho a concebe, ser a forma mínima, mais distante da própria participação) não anula a tese crucial: que o homem é *imago Dei* porque a sua natureza o habilita a participar na condição suprema do próprio Deus.

Prossigamos o nosso itinerário. Como vimos, a noção de natureza segunda desformaliza-se na noção de *capacitas Dei*. Assim, o enunciado menos formal que obtivemos para a identificação do homem como imagem de Deus é que o homem é capaz de Deus. Sobre este enunciado, contudo, podem ser feitas as mesmas perguntas que foram feitas a propósito da identificação do homem como natureza segunda: em que é que isso se concretiza? De que maneira é o homem capaz de Deus?⁴⁵

A resposta de Agostinho à última pergunta põe especialmente em foco a circunstância de o homem ter notícia de Deus (*notitia Dei*) e radica a *capacitas Dei* na *notitia Dei*.⁴⁶ Quer dizer, o homem é *capax Dei* no sentido em que tem *notitia Dei*.⁴⁷ Todavia, põe-se

⁴⁴Reveja-se o trecho citado na página 11.

⁴⁵A recorrência das mesmas perguntas mostra dois aspectos que devemos recapitular. O primeiro é que houve uma desformalização no caminho percorrido. Efectivamente, na passagem da noção de natureza segunda para a noção de *capax Dei*, houve uma diminuição do carácter formal (i.e., incógnito) da noção de imagem de Deus. Se nem sequer tivesse havido diminuição, não se estaria a fazer as mesmas perguntas para uma segunda noção. O segundo aspecto é que a noção resultante do caminho percorrido é ainda formal. É por isso que a noção de *capacitas Dei* ainda está sujeita a perguntas sobre o conteúdo concreto nela envolvido. Assim, embora tenha havido uma diminuição do carácter formal da noção de imagem de Deus, esta noção mantém-se ainda formal.

⁴⁶A noção de *notitia Dei* é explorada ao longo de todo o livro XIV do *De Trinitate*. Veja-se também *De Trin.* IX, XI, 16.

⁴⁷Continuamos, deste modo, o itinerário de desformalização da noção formal de imagem de Deus. Devemos considerar a relação entre a *notitia Dei* e a *capacitas Dei*. Em geral, a notícia não é uma condição necessária para a capacidade. Por exemplo: um bebé está habilitado a uma série de actos – sejam eles activos (respirar, espirrar, chorar, etc.) ou passivos (ser lavado, ser transportado, ser alimentado, etc.) –, mas de tal maneira que, para que eles sejam executados, não é requerido que ele tenha ideia deles. Agostinho defende que, no caso concreto de Deus, a notícia é condição necessária para a capacidade. Segundo Agostinho, o homem só tem a possibilidade de participar em Deus porque tem originalmente notícia de Deus. Ou seja, é o facto de estar constituído com notícia de Deus que abre a possibilidade de participar em Deus.

Na verdade, para Agostinho, a *notitia Dei* é uma condição não só necessária, como também suficiente para a *capacitas Dei*. Mas trata-se de uma forma peculiar de suficiência. O que está em causa é uma suficiência de natureza. Isto é, a constituição do homem é tal que, faça ele o que fizer, tem a possibilidade de participar em Deus. De maneira nenhuma se está a dizer, portanto, que a *notitia* é suficiente para assegurar a própria participação. O que se está a dizer é que a *notitia* é suficiente para assegurar a possibilidade de participação.

Uma vez que a *notitia Dei* é, para Agostinho, uma condição necessária e suficiente para a *capacitas Dei*, concluimos que as duas noções são equivalentes.

a questão de saber que é que se quer dizer com isto. Parece claro que Agostinho tem em mente qualquer coisa de inerente e permanente – uma capacidade para a própria *notitia* (se assim se pode dizer). Dito de outra maneira, Agostinho está a referir-se a um estado intrinsecamente habilitado a ter notícia de Deus. Por isso, mesmo que o homem seja apenas uma criatura (e, para usar uma expressão de Agostinho, absolutamente *longe a substantia* relativamente a Deus), a sua condição é tal que o habilita a galgar a distância entre a criatura e o criador e a ter nada menos do que uma notícia do próprio criador.

A tese, portanto, é a de que a natureza humana tem um carácter tal que, por um lado, o homem tem uma ‘abertura cognitiva’ (i.e., tem *notitia*) e, por outro lado, essa abertura inclui o próprio Deus. Isto significa que a abertura cognitiva põe o homem perante Deus, voltado para ele, em relação com ele, etc. Nesse caso, a *notitia Dei* constitui ela própria uma forma peculiar de semelhança a Deus: a modalidade de semelhança a A e de proximidade a A que se constitui quando há notícia de A.⁴⁸

Com isto, Agostinho está a pôr em foco qualquer coisa como uma inclusão cognitiva de Deus que torna o homem capaz de Deus (isto é, capaz da notícia de Deus). A expressão ‘inclusão cognitiva’ pode gerar equívocos se sugerir a ideia de um conhecimento adequado de Deus. Na verdade, não é isso que Agostinho tem em mente; aquilo que apresenta como constitutivo do humano até pode ficar a grande distância disso. O ponto decisivo é que, por maior que seja essa distância, há um mínimo de abertura cognitiva que, por assim dizer, põe na pista de Deus.⁴⁹ Este mínimo faz que o homem esteja já em relação com o próprio

⁴⁸Passa-se aqui qualquer coisa de análogo ao que assinalámos mais acima. Quando nos confrontamos com a noção de semelhança entre um A e um B, tendemos a esquecer que, para podermos dizer que A e B são semelhantes, temos de ser *nós mesmos* semelhantes quer a A quer a B. A relação cognitiva que estabelecemos tanto com A como com B é, mais especificamente, uma relação de semelhança cognitiva. Quer dizer, se não houvesse em nós nada de semelhante a A ou a B, não poderíamos conhecer nem A nem B. A semelhança cognitiva constitui uma forma essencial de semelhança. Na verdade, quando um B tem notícia de um A, isso constitui uma forma própria de semelhança a A que cria mais ligação e proximidade entre B e A do que qualquer outra forma de semelhança.

⁴⁹O mínimo aqui referido é tal que abre a possibilidade de o homem conhecer o criador. É esta possibilidade que destaca o homem em relação às restantes criaturas. Realmente, entre todas as criaturas, o homem é a única dotada da possibilidade de conhecer Deus. Isto deve-se ao facto de o homem ser a única criatura com intelecto – a faculdade que permite o conhecimento de Deus. É no intelecto, portanto, que está sediada a possibilidade de conhecer Deus: cf., por exemplo, *De Civ.* XIII, 24, *De Gen. Man.* I, XVII, 28, *De Trin.* XII, VII, 12, *ibi.* XIV, XII, 16, *ibi.* XIV, XVI, 22, *In Epist. Io.* tr. 8, n.º 6, *In Evang. Io.* tr. 3, n.º 4, *ibi.* tr. 8, n.º 2, *ibi.* tr. 18, n.º 10, *ibi.* tr. 23, n.º 10, *In Ps.* 29, en. II, n.º 2, *ibi.* 32, en. II, s. II, n.º 16, *ibi.* 42, n.º 6, *ibi.* 48, s. II, n.º 11, *ibi.* 54, n.º 3, *ibi.* 77, n.º 45, *ibi.* 101, n.º 11, *Sermo.* 43, n.º 3, *ibi.* 53A, n.º 12. Deve ficar claro, contudo, que o que faz que o homem seja imagem de Deus – e, por isso, o que faz que o homem seja homem – não é a circunstância de ter intelecto, mas sim a de ter *notitia Dei*. Efectivamente, se tivesse intelecto, mas não tivesse uma *notitia* que regesse todo esse intelecto, não sealaria em imagem de Deus. Este assunto será discutido no resto deste texto.

Devemos agora chamar a atenção para um outro aspecto. Por um lado, como vimos na nota 47, a *notitia Dei* é o que abre a possibilidade da participação em Deus. Por outro lado, como afirmámos agora, essa mesma *notitia* abre a possibilidade do conhecimento de Deus. É conveniente explorarmos brevemente a relação entre conhecimento e participação. O facto de a possibilidade de ambas as noções ser aberta pela *notitia Dei* não significa que as duas noções sejam equivalentes. Santo Agostinho indica expressamente que o ser imagem de Deus significa tanto poder conhecer Deus (*De Trin.* XIV, IV, 6) quanto poder participar em Deus (*De Trin.* XIV, VIII, 11). O estabelecimento de uma ligação entre participação e conhecimento encontra raízes em São João, que afirma que a vida eterna se

Deus e a não poder fugir a uma relação com ele (seja essa relação a de o negar, a de não querer saber disso, etc.). Em resumo, a *notitia Dei* exprime esta propriedade do ser humano que é incluir em si uma relação constitutiva, indispensável, incontornável, inapagável com o conteúdo ‘Deus’.

Visto isto, fica claro que a forma de semelhança envolvida na noção de *notitia Dei* se acha aquém da forma de semelhança envolvida na noção de participação. Ou seja, a primeira constitui uma forma de semelhança menos perfeita que a segunda. No entanto, a tese de Agostinho é que, sendo assim, nem por isso deixa de acontecer que a *notitia Dei* é, em primeiro lugar, uma condição de possibilidade da participação em Deus e, em segundo lugar, o factor constituinte da *capacitas Dei*. Desta forma, por um lado, se Deus tem uma natureza tal que possui como propriedade essencial o modo de ser do ter *notitia*, então não é possível a) superlativa semelhança a ele e b) efectiva participação no ser dele sem a própria componente de *notitia*. Por outro lado, havendo a dissemelhança resultante do contraste entre o ser infinito do criador e a finitude da criatura, a *notitia* (quer dizer aqui, a *notitia Dei*: a *notitia* do criador) é um modo privilegiado de constituição de semelhança apesar da dissemelhança. Com efeito, trata-se da forma extraordinária de similitude que faz que a criatura seja capaz do criador (no sentido de chegar, pela *notitia*, até ele).⁵⁰

A consideração destes aspectos põe-nos na pista daquilo que é essencial. Segundo Agostinho, a *capacitas Dei* – a forma mínima de habilitação à participação em Deus – reside na *notitia Dei*. Ou, para usar outra formulação, a *notitia Dei* é o elemento da natureza

traduz no conhecimento de Deus (cf. Jo 17, 3). Agostinho comenta esta passagem de João, indicando: “*si cognitio Dei est vita aeterna, tanto magis vivere tendimus, quanto magis in hac cognitione proficimus*” (In Evang. Io. tr. 105, n.º 3). Assim, conhecimento de Deus e participação em Deus, passíveis de crescimento, crescem em paralelo. Acrescenta ainda Agostinho: “*Dei cognitio perfecta erit, quando nulla mors erit*” (ibidem). Ou seja, o conhecimento cabal de Deus dar-se-á quando se der a participação cabal em Deus. Ou ainda, uma vez participante em Deus, o homem vai conhecer Deus. Desta forma, a participação implica o conhecimento. O problema de se saber se o conhecimento implica a participação não pode ser convenientemente discutido aqui.

Deve ficar claro, contudo, que a *notitia* corresponde sempre a um *quantum* mínimo de relação com Deus. Esta relação, uma vez que aquilo que está em causa é uma *notitia*, corresponde sempre a uma relação cognitiva. Assim, o homem, pelo facto de ter *notitia Dei*, tem sempre pelo menos um grau mínimo de relação cognitiva com Deus. Este *quantum* acompanha toda a vida do homem. Ou seja, o grau mínimo de *cognitio Dei* é uma constante ao longo da vida do homem. Esta constante, como sugerimos, tem um carácter incoativo. Por outras palavras, a *notitia* é o começo da possibilidade do conhecimento de Deus. Assim, todo o conhecimento de Deus consiste num acréscimo em relação ao grau mínimo de *cognitio Dei*. Em particular, o conhecimento cabal de Deus – que se verifica na participação – corresponde a um tal acréscimo. Desta forma, a participação em Deus não é senão uma completação – pedida pelo carácter incoativo – da *cognitio* mínima constante.

⁵⁰Vejamos melhor este aspecto. Deus caracteriza-se pela propriedade essencial de ser um ente com intelecto (o que é o mesmo que afirmar que a natureza de Deus equivale a uma natureza judicativa). Ora, uma semelhança máxima a uma realidade não pode deixar de implicar uma posse do elemento essencial dessa realidade. Logo, a forma máxima de semelhança a Deus implica necessariamente a posse de intelecto. Dito por outros termos, uma realidade não pode ser maximamente semelhante a Deus se não estiver na posse de ideias. Na verdade, a semelhança será maior se essa realidade estiver na posse da ideia do próprio Deus. Deste modo, o máximo de semelhança a Deus corresponde a ter notícia do próprio Deus. Segundo Agostinho, é justamente isto que acontece com o homem. Assim, embora seja de uma natureza inferior à natureza de Deus, tem esta inferioridade compensada pela circunstância de ter notícia de Deus. A *notitia Dei*, portanto, é uma forma máxima de semelhança a Deus na não igualdade de substância.

humana que torna o homem *capax Dei* – capaz de vir a participar nele. Quer dizer que a *notitia*, ficando muito aquém da participação em Deus, cria condições para ela. Isto deve-se ao facto, devemos sublinhar, de a *notitia Dei* tornar incontornável uma relação com Deus tal que abre caminho à possibilidade de o homem vir a participar nele.

A partir dos parágrafos anteriores, percebemos que, segundo Agostinho, na raiz de tudo está a *notitia Dei*, de tal modo que é ela que faz a diferença e constitui a *capacitas Dei*. Todavia, tal como Agostinho a concebe, a *notitia Dei* não significa apenas que, entre muitos outros conteúdos cognitivos, há também o conceito de Deus. Na verdade, quer dizer muito mais do que isso. Quer dizer que, independentemente de o homem ter consciência disso, tudo na natureza humana está tocado e como que metamorfoseado por essa *notitia* – isto é, tem o cunho da *notitia Dei*. Em especial, todo o desejo que perpassa a natureza humana é um desejo tocado ou metamorfoseado pela *notitia Dei*, e de tal modo que, em última análise, não é outra coisa senão um desejo de ser como Deus. Por outras palavras, quando Agostinho fala na *notitia Dei*, aquilo a que se refere abarca a estrutura global da vida humana, em todas as suas componentes, e expressa a ideia de que todas elas têm como que o selo dessa *notitia*. Em última análise, a vida humana não é, de raiz, apenas um acontecimento de ordem cognitiva, mas também um acontecimento de ordem desiderativa (um projecto).⁵¹ Isto acontece de tal maneira que tanto o acontecimento cognitivo como o acontecimento desiderativo estão polarizados pela *notitia Dei*: toda a *notitia* está moldada pela *notitia Dei* e todo o desejo é um desejo relativo a Deus – um desejo de ser como Deus.

Uma vez considerados estes aspectos, voltemos a focar o percurso de desformalização da noção de imagem de Deus. Como referimos, a *notitia Dei* é a noção menos formal que dele resulta. Como também indicámos, o percurso em causa não permite eliminar por completo o carácter formal dessa última noção. Assim, apesar de todas as desformalizações feitas, a noção de *imago Dei* – concretizada, em última análise, na noção de *notitia Dei* –, continua a ser formal. Para além disso, também continua por determinar como é que a *notitia Dei*, que em si mesma fica muito aquém da participação, abre caminho para esta última – de tal modo que, como Agostinho sustenta, é ela a componente da natureza humana em que radica a *imago Dei*. Em suma, mesmo que se afirme que a *imago Dei* se traduz na *notitia Dei*, fica ainda por determinar a que é que isso corresponde em concreto.

Foquemos agora a relação que se estabelece entre a *notitia Dei* e a participação. Na óptica de Agostinho, a *notitia* constitui a imagem de Deus (a *capacitas Dei*, quer dizer,

⁵¹Todo o acontecimento em nós de uma *notitia*, no sentido estritamente cognitivo, é também um acontecimento de desejo ou de projecto.

a possibilidade de participação) por duas razões: em primeiro lugar, porque, ao abrir a possibilidade da relação com Deus, abre também a possibilidade de uma conformação com ele (quer dizer, de um aumento de semelhança a ele);⁵² em segundo lugar, porque esse aumento da semelhança na relação com Deus (quer dizer, esse crescimento interno da própria imagem) abre, por sua vez, caminho para aquilo que é, em tudo isto, o passo decisivo: a participação por via da adopção.

A este propósito, devemos assinalar que não podemos aqui deter-nos em nada que se pareça com uma análise da continuidade e da descontinuidade envolvidas na relação entre *notitia Dei* e participação. Devemos apenas assinalar um aspecto essencial. Tal como Agostinho a descreve, a *imago Dei* é uma possibilidade efectiva: ser *notitia Dei* cria a possibilidade real de desenvolvimentos que acabam por levar ao cumprimento pleno da própria imagem na participação em Deus. Nesse sentido, a *imago Dei* – que tem, de raiz, a natureza de uma criação de possibilidade – está ligada a qualquer coisa como um destino absoluto de preenchimento integral daquilo que procura qualquer ser humano.

1.1.2 Consequências na identidade do homem

Uma vez concluído (pelo menos numa primeira aproximação) o percurso de desformalização, interessa-nos agora salientar as suas consequências na identidade do homem. Por outras palavras, interessa-nos discutir de que maneira é que a doutrina apresentada na subsecção anterior permite compreender aquilo que se passa com o ser humano. Deve ficar claro, apesar de tudo, que esta discussão continua a estar inserida num quadro teológico. Para dizer de outro modo, não acontece que, pelo facto de estarmos a aplicar uma doutrina teológica ao homem, suspendamos o carácter propriamente teológico da doutrina, aproveitando dela unicamente os aspectos antropologicamente relevantes. Pelo contrário, a validade do cristianismo continua a ser pressuposta. Assim, embora se debrucem especificamente sobre aquilo que se passa com o homem, as consequências a retirar pressupõem os enunciados teológicos próprios do cristianismo.

Vejam agora que consequências são essas. Em primeiro lugar, devemos clarificar que, de um ponto de vista teológico, a identidade do homem está definida por ser imagem de Deus. Dito por outros termos, segundo Agostinho, imagem de Deus é aquilo que, para uma

⁵²Neste sentido, a imagem tem um carácter intrinsecamente incoativo. Mais: é imagem enquanto tem um carácter incoativo e rasga em si a possibilidade de ainda mais semelhança em relação a Deus. Ou, como também se poderia dizer, o que constitui a imagem, enquanto natureza, é a circunstância de ela ser a semelhança de base que habilita àquele crescimento da própria semelhança que pode acabar por levar a nada menos do que a semelhança suprema da participação.

perspectiva teológica, o homem essencialmente é. Assim, embora haja vários enunciados que podem ser apresentados a respeito do homem, aquele que o descreve como *imago Dei* é o que teologicamente capta o humano na sua essência.

Ora, como vimos, a *imago Dei* concretiza-se, em última instância, na *notitia Dei*. Assim, no centro da identidade do homem encontra-se a *notitia Dei*. A noção de *notitia Dei*, por sua vez, e como notámos, está indissociavelmente ligada à noção de projecto. Quer dizer, a circunstância de o homem ter *notitia Dei* significa que a sua vida é indespeditamente um projecto de querer ser como Deus. Dado o carácter central da *notitia*, concluímos que a vida como projecto de ser como Deus é um elemento que também ele está no centro da identidade do homem.

A afirmação anterior permite-nos inferir que a identidade do homem corresponde a uma *possibilidade*. Com efeito, o que está em jogo no projecto de querer ser Deus é a possibilidade de o ser. Mas convém ficar claro que esta possibilidade não é apenas um atributo da identidade do homem. Pelo contrário, está no centro de quem o homem é. Ou seja, a pergunta “que ou quem é o homem?” tem como resposta “o homem é possibilidade de outra coisa”. Isto implica que aquilo que o homem fundamentalmente é está definido por aquilo que ele *pode ser*. Desta forma, a identidade do homem não fica fechada em si mesma: remete para qualquer coisa diferente de si mesma.

Em segundo lugar, o diferente de si para que a identidade do homem remete traduz-se num *acréscimo* em relação a essa identidade. O que isto quer dizer é que a identidade do homem não remete só para o diferente de si mesma: remete especificamente para *mais* que si mesma. Trata-se, portanto, de uma identidade que pode ser mais do que inicialmente é.

Em terceiro lugar, a possibilidade de ser mais é qualquer coisa de *inerente* ao homem. Dito de outra maneira, o homem, pelo simples facto de ser homem, pode ser mais do que é. Essa possibilidade, portanto, não resulta de nenhum esforço ou mérito, tal como não se aplica exclusivamente a um determinado conjunto de homens. Acontece antes que está inscrita na própria constituição do homem.⁵³ Este carácter constitutivo tem duas implicações. Por um lado, todo e qualquer homem nasce com a possibilidade de adquirir uma identidade acrescida em relação à sua identidade inicial. Por outro lado, essa possibilidade é indespedita. O que isto significa é que o homem, enquanto for homem, é sempre capaz de mais do que já é. Ou seja, qualquer que seja o momento da sua vida, o homem tem, nesse momento, a possibilidade de uma identidade superior em relação à identidade que tem nesse momento.⁵⁴

⁵³Cf. SULLIVAN, John Edward, *The Image of God – The Doctrine of St. Augustine and its Influence*, p. 53.

⁵⁴O carácter constitutivo será aprofundado no capítulo 2.

Em quarto lugar, o carácter in anulável da possibilidade em causa implica que o homem esteja numa *relação permanente* com o mais-do-que-si-mesmo. Assim, o homem está sempre já na presença desse mais. Ou, para usar outras palavras, acha-se permanentemente diante desse mais, confrontado com esse mais. Por conseguinte, quer queira quer não, encontra-se sempre em relação com o mais-do-que-si-mesmo.

Em quinto lugar, o acréscimo em causa neste mais é absolutamente *desproporcionado*. Com efeito, não se trata simplesmente da possibilidade de mais: trata-se da possibilidade de nada menos do que o inultrapassável. Isto é, trata-se da possibilidade daquilo acima do qual não há nada. O homem está, assim, habilitado àquilo que é totalmente desmesurado em relação a si mesmo, de tal forma que a sua natureza o atira completamente para lá de si.

Em sexto lugar, o inultrapassável para que a identidade do homem sempre já remete equivale ao *próprio Deus* criador. Isto tem duas implicações. Por um lado, o inultrapassável em causa não é uma entidade abstracta, impessoal. Acontece antes que esse inultrapassável corresponde a alguém. Ou seja, trata-se de um outro. Assim, o homem está permanentemente na presença de um outro. Por outro lado, o que está em causa no inultrapassável não é um infinito sem mais: é a plenitude absoluta, a onnipotência insuperável.

Isto indica que o homem está constantemente na presença de um outro absoluto. Contudo, não deixando de se tratar do outro absoluto, é também como que uma versão melhorada (e até mesmo infinitamente melhorada) de si. Quer dizer, o outro absoluto em causa não é senão um *si mesmo superlativado*. Não acontece, portanto, que o outro seja completamente estranho em relação ao si mesmo; acontece antes que é sempre um si mesmo promovido.

Em sétimo lugar, a imagem de Deus, constituída como possibilidade da participação divina, tem como *fim* essa participação. O que isto quer dizer é que, na perspectiva augustiniana, o homem está feito *para* participar em Deus:

“(…) *quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.*”⁵⁵

Assim, não acontece que a possibilidade aqui em questão não tenha nada que ver com a finalidade última do próprio homem. Acontece pelo contrário que essa possibilidade foi posta para que o homem a executasse. A imagem de Deus, portanto, está de raiz orientada para a participação divina.

Em oitavo lugar, a possibilidade da participação em Deus tem a forma de um tipo especial

⁵⁵ *Conf. I, I, 1.*

de possibilidade: um *chamamento*. Por outras palavras, trata-se de uma vocação, de um convite. Assim, todo e qualquer homem é chamado (ou convidado) a participar em Deus.⁵⁶ Isto faz que a possibilidade em causa tenha três características singulares. Uma primeira característica tem que ver com o nexo entre vocação e identidade. A vocação é uma forma peculiar de construção de identidade, segundo a qual a identidade presente é incoativa – quer dizer, é como uma semente. O que isto significa é que a identidade presente inclui em si mesma como que um acréscimo de identidade: a identidade a haver. Ou seja, a identidade presente constitui a condição de possibilidade para um acrescento de identidade. Dito ainda de outra maneira, a identidade presente é a possibilidade de mais identidade.

Uma segunda característica da possibilidade em causa é o facto de ter um outro na sua origem: aquele que chama, que convida.⁵⁷ Isto é, houve (e há) um outro que foi (e é) responsável por que o homem pudesse participar da natureza divina. A terceira característica é que há uma vontade desse outro em relação ao homem. Não acontece que o outro tenha aberto uma possibilidade, mas de tal maneira que esteja indiferente em relação a ela. Acontece, pelo contrário, que se encontra interessado em que o homem execute essa possibilidade. O que isto quer dizer, portanto, é que há um outro que quer que o homem participe da natureza divina.

Esse outro que está na origem da possibilidade não é senão Deus.⁵⁸ É o criador quem chama o homem para que participe daquilo que ele mesmo é. Trata-se, portanto, de um criador que toma a iniciativa de abrir a sua plenitude às criaturas. Isto acontece de tal maneira que o criador que está interessado em que as criaturas participem na sua natureza. É, assim, um criador que se volta para as criaturas, de tal maneira que elas ficam voltadas para ele.

Entretanto, vimos que a possibilidade de participação divina corresponde a um convite. Ora, este convite aplica-se a cada momento. O que isto quer dizer é que o homem está sempre já a ser convidado a participar em Deus. Para além disso, o convite em questão tem a particularidade de fazer coincidir três momentos em geral distintos: o momento presente, o momento em que o convite é recebido e o momento a que o conteúdo do convite se dirige. Esta coincidência tripla implica que o convite *ou* é aceite *ou* é rejeitado. Realmente, se o momento em que um homem recebe o convite e o momento a que o conteúdo do convite se dirige coincidem, então esse homem não tem a possibilidade de procrastinar a sua decisão.

⁵⁶Cf., por exemplo, *In Ps.* 32, en. II, s. II, n° 16, *ibi.* 61, n° 6.

⁵⁷Se acima tínhamos percebido que a imagem de Deus envolve um outro por causa da sua finalidade, estamos agora a salientar a circunstância de envolver um outro por causa do seu carácter convidativo. Assim, estamos agora a chamar a atenção para o facto de haver um outro não só no fim da imagem, como também na sua origem.

⁵⁸Cf., por exemplo, *In Ps.* 50, n° 1.

Assim, em cada momento, ou o homem se encaminha para a participação em Deus ou se afasta dessa participação. Dito de outro modo, em cada momento, ou se torna mais imagem ou se torna menos imagem. Mas o facto decisivo é que, qualquer que seja o instante da sua vida, o homem não tem um estado neutro.⁵⁹

A inexistência de estado neutro tem tudo que ver com a identidade do próprio homem. De facto, e como temos assinalado, a identidade do homem consiste na imagem de Deus. Isto é, consiste na possibilidade de participação divina. Ora, se esta possibilidade não admite estado neutro, assim também não o admite a identidade do homem. Com efeito, ou o homem executa a possibilidade implicada na sua identidade – caso em que se torna mais ele mesmo porque se torna mais imagem –, ou não a executa – caso em que se torna menos ele mesmo porque se torna menos imagem. Não acontece, portanto, que a disjunção envolvida na aceitação ou rejeição do convite à participação divina tenha só vagamente que ver com quem o homem é. Pelo contrário, essa disjunção é absolutamente central para a identidade humana.

Assinalámos acima que esta identidade remete para um mais-do-que-si. O que estamos agora a descobrir é que se essa remissão, num determinado momento, não for seguida, então o homem, nesse momento, torna-se menos. Isto significa que o homem não está constituído simplesmente de tal maneira que tem possibilidade de mais: está também constituído com a possibilidade de *menos*. Desta maneira, assim como a possibilidade de se tornar mais é inerente ao homem, assim também a possibilidade de se tornar menos o é. Por isso, todo e qualquer homem tem, em cada momento, uma disjunção indispensável: ou se torna mais ou se torna menos.

A natureza humana, porque não permite que, em qualquer momento, haja um estado intermédio entre o tornar-se mais e o tornar-se menos, implica sempre uma *condição intrinsecamente instável*. O homem está sempre – e não pode não estar – desequilibrado. Isto verifica-se de tal maneira que nunca está fixo: ou tende para a participação ou se afasta dela.

Para percebermos melhor o que está em causa, devemos clarificar a diferença entre natureza e estado. Vimos acima que, hierarquicamente, o homem é a natureza segunda. Por outras palavras, o homem é a natureza imediatamente abaixo da natureza divina. A razão

⁵⁹Deve ficar claro que os diferentes momentos são independentes. Isto é, o facto de o homem se tornar mais imagem ou menos imagem aplica-se a um determinado momento, mas de tal maneira que esse momento é independente do momento anterior e do momento seguinte. Por conseguinte, mesmo se um homem se tornar menos imagem num determinado momento, isso não impede que se torne mais imagem no momento seguinte. Desta forma, a resposta dada ao convite num determinado momento não condiciona a resposta dada noutros momentos.

por que assim é, como assinalámos, tem que ver com a *capacitas Dei*: pela maneira como está constituído, pode participar em Deus. É esta sua natureza (ou constituição) capaz de Deus que faz que ele tenha a posição suprema no conjunto das criaturas.

Ora, como notámos entretanto, a capacidade de Deus envolve uma instabilidade. Esta instabilidade é tal que o homem tanto pode tornar-se mais, como pode tornar-se menos. Só que esta mutabilidade não altera o facto de o homem ter uma posição suprema logo abaixo da posição divina. É que essa posição suprema do homem tem que ver com a sua natureza – e não com o seu estado (aumentado ou diminuído). Assim, quer se torne mais imagem de Deus ou menos imagem de Deus – em virtude de agir conformemente ou contrariamente à sua natureza capaz de Deus –, o homem está inanulavelmente numa posição suprema (logo abaixo da posição divina), em virtude da sua natureza (i.e., da natureza que o capacita para a participação).

A natureza humana, devemos insistir, é imagem de Deus. Deste modo, a natureza humana é possibilidade. Ora, a possibilidade não é ela mesma passível de alteração: é o que é, de tal maneira que é invariável. O que é variável é o grau de preenchimento dessa possibilidade. Assim, podemos afirmar que o homem, enquanto natureza – isto é, enquanto é capaz da participação em Deus –, é permanente e invariável. Já o homem, enquanto estado – isto é, enquanto aceita ou rejeita o convite à participação em Deus⁶⁰ –, é sempre instável e variável.

A circunstância de a natureza humana ser invariável quer dizer que a imagem de Deus é indelével. Realmente, se a natureza é imagem e se a natureza nunca deixa de ser o que é, então o homem nunca deixa de ser imagem. Assim, enquanto o homem é homem, é também imagem. Ou, por outras palavras, a imagem permanece sempre.⁶¹ É essa a identidade do homem, e nunca deixa de ser. Desta forma, por mais que aja contrariamente à possibilidade que está inscrita na sua natureza – de tal maneira que se torna menos imagem –, nunca deixa de ser imagem. O tornar-se menos ou mais imagem tem que ver com o seu estado, enquanto o permanecer sempre imagem tem que ver com a sua natureza.

Como temos visto, o homem, enquanto estado, é permanentemente instável: ou se torna mais ele mesmo (porque se torna mais imagem) ou se torna menos ele mesmo (porque se torna menos imagem). Isto quer dizer que a imagem de Deus – enquanto estado – tem de ser *guardada*; caso contrário, é perdida. Assim, a única forma de a imagem (enquanto estado) ser mantida é ser observada – caso em que não só não é perdida, como ainda cresce.

O facto de o homem ser imagem de Deus implica, como assinalámos, que está perma-

⁶⁰Ou ainda, enquanto varia o grau de semelhança de que ele próprio é capaz.

⁶¹Cf. *De Trin.* XIV, IV, 6.

nentemente em relação com Deus, i.e., na presença de Deus. Por outro lado, como também vimos, a imagem de Deus envolve necessariamente um convite para mais. Isto implica que a relação com Deus se caracteriza pela propriedade de pedir sempre mais relação. Ou, o que é o mesmo, em vez de acontecer que a relação com Deus envolvida no ser-se imagem de Deus seja qualquer coisa que baste ao homem, acontece antes que (ela, relação) requer sempre uma aproximação de Deus. Assim, em vez de ser um ponto de chegada, a relação com Deus é um ponto de partida para mais relação, i.e., para uma relação cada vez mais próxima. Em suma, o ser-se imagem de Deus traz consigo o requerimento de um caminho a ser percorrido.

Um tal caminho é interminável. Realmente, o facto de se ser imagem de Deus, enquanto natureza, implica sempre a possibilidade de se ser mais imagem, enquanto estado. Assim, na sua vida sobre a Terra, o homem é sempre chamado a ser mais imagem. Ou, como também se poderia dizer, não há instante da sua vida em que o homem não esteja aquém da sua plenitude, i.e., da participação em Deus. A identidade humana, portanto, nunca está consumada: o homem continua sempre orientado para um estado superior.

Este ponto leva-nos a um outro aspecto, a que depois voltaremos, mas que não pode deixar de ser tido em consideração desde já: tem que ver com a *deflexio imaginis*.⁶² Tal como Agostinho a concebe, a imagem não só pode estar, como efectivamente *está* sujeita a um fenómeno de obscurecimento, em virtude do qual perde nitidez. Quer dizer, a *notitia Dei* está obscurecida. Este carácter obscurecido tem que ver com uma componente dogmática – a tese sobre a queda, o pecado original –, que não cabe estudar neste contexto. O ponto crucial que aqui nos interessa é que esta tese – sobre o obscurecimento da imagem – vinca ao mesmo tempo duas coisas: por um lado, que a *notitia Dei* perde força e nitidez; por outro lado, que a sua presença e que o papel decisivo que desempenha na constituição da natureza humana também perdem nitidez. Isto verifica-se ao ponto de até poder parecer que não há *notitia Dei* alguma ou que não há como qualquer coisa inerente, constitutivo, permanente, que molda tudo, etc. Não obstante, a tese sustentada por Agostinho – quer dizer, a tese propriamente teológica – é que esse obscurecimento não é suficiente para anular a imagem nem para diminuir efectivamente o papel constituinte e decisivo que desempenha.

Em resumo, pode dizer-se que a tese teológica não é apenas a de que o homem é *imago Dei*, mas sim a de que é uma forma obscurecida de *imago Dei*.⁶³ Os dois aspectos são igualmente decisivos, a tal ponto que, para se perceber a tese antropológica (de antropologia teológica)

⁶²Este assunto será explorado no capítulo 2.

⁶³Para usar uma formulação paralela ao *impar imago*, *attamen imago*, poderíamos dizer *obscura imago*, *attamen imago* (cf. *De Trin.* XIV, IV, 6).

própria de Agostinho, há que ter em conta simultaneamente os dois aspectos. Na verdade, é preciso considerar que, por um lado, o obscurecimento pode tornar – e efectivamente torna – menos óbvio que o homem é imagem de Deus, mas de tal maneira que, por outro lado, não altera o estado de coisas fundamental que a formulação *homo est imago Dei* procura descrever.

1.2 Quadro estritamente imanente

1.2.1 Relevância de um quadro imanente

Afirmámos acima que, de um ponto de vista teológico, o homem é imagem de Deus. Todavia, e como está claro, este não é o único enunciado que pode ser dito a respeito do homem. Realmente, há muitas outras propriedades que caracterizam o homem. Para além disso, há outras formas de definir e compreender o homem sem ser pela afirmação de que ele é imagem de Deus. Apesar de tudo, para Agostinho, na óptica teológica, *homo est imago Dei* é o enunciado que melhor caracteriza o homem. De facto, para um ponto de vista teológico, define-se uma realidade pela sua referência a Deus. Ora, a forma específica de referência a Deus que é própria do ser humano passa por aquilo que se exprime no conceito de imagem de Deus.

Mas aqui torna-se relevante a seguinte pergunta: poderá haver outra perspectiva para a qual a melhor forma de caracterizar o homem se exprima através da sua relação com o inultrapassável – e, especificamente, por tudo aquilo que, como vimos, está em causa na noção de *imago Dei*? Quer dizer, a tese fundamental de Agostinho segundo a qual o homem é imagem de Deus pode alguma vez fazer sentido fora do contexto teológico? Para usar ainda uma outra formulação, pode alguma vez acontecer que também fora desse contexto o homem apareça como imagem de Deus, e seja este o enunciado – ou, de todo o modo, aquilo que ele se destina a exprimir – que melhor define um ser humano?

O que agora nos interessa tentar mostrar é que a resposta a estas perguntas é positiva. Não é só num quadro teológico que o enunciado referido tem cabimento. Com efeito, aquilo que está em causa no conceito de *imago Dei* também pode fazer sentido – e, mais do que isso, ser percebido como determinação fundamental do humano – fora do contexto teológico e independentemente de quaisquer pressupostos dogmáticos do cristianismo.

Aliás, vendo bem, o próprio pensamento de Santo Agostinho (e especificamente aquilo a que se pode chamar a sua componente antropológica) não é, de maneira nenhuma, es-

tranho a isto – à tese sobre a *imago Dei* enquanto qualquer coisa completamente separável do pensamento teológico e susceptível de fazer sentido independentemente dele. É claro que Agostinho está sempre a operar com ideias teológicas, com as indicações das escrituras, com uma concepção cristã das coisas, etc. Mas isso não impede que haja uma componente essencial do seu pensamento que tem que ver com a seguinte tese: se analisarmos as estruturas fundamentais do humano, encontramos (fora de qualquer condicionamento teológico, de qualquer dependência da revelação, etc.) um conjunto de fenómenos que não só correspondem aos conceitos formais desenvolvidos por Agostinho, como, para além disso, acabam por levar ao reconhecimento de que, seja o que for que se passe sobre a verdade dos enunciados teológicos, o homem tem, de facto, uma natureza em tudo correspondente ao conceito de *imago Dei*.

O que estamos aqui a afirmar pode ser formulado da seguinte maneira: um dos traços centrais do pensamento de Santo Agostinho é, por assim dizer, uma análise estritamente imanente – também poderíamos dizer, uma análise estritamente filosófica – da constituição do humano; uma tal análise pretende descobrir no plano puramente imanente – e neutro em relação a quaisquer pressupostos dogmáticos – qualquer coisa que corresponda aos enunciados teológicos e converta, assim, a tese *homo est imago Dei* numa fórmula que também tenha cabimento como tese estritamente imanente.

Dito ainda por outras palavras, um aspecto essencial do pensamento de Agostinho é que ele não se limita a construir um edifício de ordem teológica. Há um edifício desta natureza – e ele constitui, em certo sentido, o fundamental da obra agustiniana. Mas no meio de tudo o que pertence à construção paciente desse edifício, há qualquer coisa de outra natureza – que embora também pertença ao trabalho de construção teológica, pode muito bem, mesmo assim, ser considerado independentemente da sua pertença a esse contexto. Trata-se de um trabalho de exploração cuidada (e levada a cabo independentemente de perspectivas teológicas) dos fenómenos da própria constituição do ser humano. Estes fenómenos permitem reconhecer a existência em nós de uma *notitia Dei*, a forma como essa *notitia* molda tudo em nós, etc.; em suma: permitem reconhecer que a tese *homo est imago Dei* expressa a natureza particular do nosso modo de ser.

Para percebermos melhor o que está aqui a ser discutido – e desfazermos, assim, possíveis mal-entendidos –, assinalamos alguns aspectos fundamentais disto a que podemos chamar a versão ‘puramente imanente’ da *imago Dei*. Quando se fala em *imago Dei*, esta tende a ser compreendida como se dependesse sempre de um enquadramento ontológico muito

particular: o reconhecimento de que há efectivamente qualquer coisa correspondente ao conceito de Deus, de que toda a realidade (fora o próprio Deus) é criatura dele, de que o homem é uma criatura chamada a desempenhar um papel especial na relação com Deus, etc. Por isso, se se põe em causa (ou suspende) este enquadramento, julga-se que deixa de haver condições para que a noção de *imago Dei* faça sentido – ou para que ela possa ser adoptada como enunciado relevante para fixar a natureza humana.

Mas, na verdade, não é assim. Em última análise, pode muito bem acontecer que não haja nada correspondente à noção de Deus, mas que, apesar disso, o homem tenha no seu centro qualquer coisa como aquilo a que Agostinho chama a *notitia Dei*. Nesse caso, Deus não é senão o conteúdo da própria *notitia* que está inscrita na constituição do homem. Isto verifica-se de tal maneira que esta última envolve uma relação com esse conteúdo – o que quer dizer uma tensão para ele, um *inquietum cor* marcado por ele. Em resumo, pode muito bem acontecer que, nem sequer havendo Deus – e estando prejudicada nesse sentido qualquer pretensão de verdade propriamente teológica –, Deus (isto é, o superlativo, o conteúdo da *notitia Dei*) seja um constituinte fundamental do homem. Se assim for, o homem pode (e deve) ser compreendido como um acontecimento de *imago Dei* – e é, na verdade, isso (ser *imago Dei*) que mais essencialmente o define.⁶⁴

É claro que Agostinho nunca apresenta nada que se assemelhe a esta *imago Dei* (se assim se pode dizer) inversa – em que Deus é posto pela própria imagem. Para Agostinho, o homem é *imago Dei* em virtude das teses a que chamámos teológicas. Contudo, e precisamente por isso, pode haver qualquer coisa como uma *imago Dei* estritamente imanente – uma *imago Dei* inscrita e reconhecível na própria forma como o homem está constituído. Uma tal *imago* é vista pela perspectiva teológica como a projecção puramente imanente da verdade das suas próprias teses. Assim, essa *imago Dei* deixa de ser puramente imanente e ganha valor como corroboração imanente das teses teológicas.⁶⁵ Nesse sentido, como dissemos, o pensamento de Santo Agostinho tem esta componente imanente – esta versão imanente da antropologia da imagem de Deus – como uma peça fundamental.⁶⁶

⁶⁴Neste caso, o acontecimento em questão é totalmente imanente. Neste enquadramento imanente, ser *imago Dei* é ser o acontecimento de uma relação com um transcendente de que o próprio acontecimento é que é o portador.

⁶⁵Devemos notar que o ponto de vista imanente permite que o leitor se aperceba da importância que a doutrina teológica da imagem de Deus tem para si mesmo. É através desse ponto de vista que o leitor encontra em si mesmo qualquer coisa de correspondente aos enunciados daquela doutrina. Na verdade, sem o ponto de vista imanente, a doutrina da imagem de Deus tenderá a aparecer-lhe como apenas uma doutrina entre muitas outras. Ou seja, sem esse ponto de vista, o leitor registará os enunciados da doutrina, sem se aperceber da adequação que existe entre esses enunciados e aquilo que se passa consigo.

⁶⁶Isto significa que a componente imanente da antropologia da imagem de Deus é, em si mesma, completamente neutra em relação a diferentes formas da sua compreensão. Por um lado, pode ser compreendida como manifestação imanente daquilo que está em causa nas teses teológicas. Neste caso, a componente imanente da antropologia da imagem de Deus é como que uma peça interna no quadro de um discurso (e de um entendimento do humano)

Visto isto, devemos desfazer três ilusões. Uma primeira presume que a identificação do homem através da sua referência ao superlativo é exclusiva de uma doutrina teológica. Como mostrámos, a perspectiva imanente descreve o homem precisamente dessa maneira. Isto é, descreve o homem pela sua relação com o superlativo. O facto de a perspectiva imanente não se pronunciar sobre considerações teológicas não quer dizer que não esteja a defender precisamente a mesma caracterização humana que a perspectiva teológica. Em particular, o facto de a perspectiva imanente não referir explicitamente Deus – e limitar-se a referir o superlativo – não exclui que ela esteja a descrever o ser humano tal como este é descrito na doutrina teológica da imagem de Deus.⁶⁷

Uma segunda ilusão é uma presunção que pode subsistir já depois de se ter admitido que a doutrina da imagem de Deus se estende ao ponto de vista imanente. De acordo com essa presunção, a doutrina da imagem de Deus até tem cabimento para esse ponto de vista, mas de tal maneira que, em última análise, este está apoiado em afirmações dogmáticas dessa doutrina. Como indicámos, o ponto de vista imanente é completamente independente de considerações teológicas ou dogmáticas. Assim, o facto de admitir uma certa leitura da doutrina da imagem de Deus para descrever o homem não quer de maneira nenhuma dizer que esteja dependente das considerações dogmáticas dessa teoria.

A terceira ilusão a assinalar tem que ver com a seguinte convicção: se existe uma componente estritamente imanente que é separável da perspectiva teológica, esta última é irrelevante para uma análise puramente imanente. Justamente, não é assim. De facto, se a tese segundo a qual o homem é imagem de Deus – independentemente de haver Deus – é uma

essencialmente teológico. Por outro lado, a componente estritamente imanente da antropologia da *imago Dei* pode ser totalmente desligada de qualquer tese teológica. Se assim for, essa componente assume a forma de uma verificação de que, independentemente de teses teológicas sobre Deus, a natureza humana tem a propriedade essencial de incluir em si uma referência a uma instância superlativa. Esta referência é tal que essa instância molda por inteiro a natureza humana, de tal maneira que tudo o que acontece nesta última acaba por ter que ver – e estar em permanente ligação – com ela. Desta forma, a natureza humana traduz-se numa imagem de Deus sem original.

Em última análise, nada impede que possa haver – como, na verdade, há – uma antropologia da imagem de Deus completamente ateia. Assim, por exemplo, Sartre escreve em *L'être et le néant*:

“Ainsi peut-on dire que ce qui rend le mieux concevable le projet fondamental de la réalité humaine, c'est que l'homme est l'être qui projette d'être Dieu. (...) Et si l'homme possède une compréhension préontologique de l'être de Dieu, ce ne sont ni les grands spectacles de la nature, ni la puissance de la société qui la lui ont conférée : mais Dieu, valeur e but suprême de la transcendance, représente la limite permanente à partir de laquelle l'homme se fait annoncer ce qu'il est. Être homme, c'est tendre à être Dieu ; ou, si l'on préfère, l'homme est fondamentalement désir d'être Dieu.” (SARTRE, *L'être et le néant* – *Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1943, p. 612).

O que está em causa neste passo é, por um lado, uma antropologia completamente imanente da imagem de Deus e, por outro lado, uma visão dessa antropologia que é inteiramente ateia.

⁶⁷Seria um erro achar que os enunciados teológicos são necessariamente irrelevantes para um ponto de vista filosófico. A possibilidade de uma descrição imanente corresponder à verdade dos enunciados teológicos é uma possibilidade in anulável. Ou seja, não pode ser excluída a possibilidade de a teologia descrever correctamente o ponto de vista imanente. Desta forma, a possibilidade de os enunciados teológicos serem relevantes de um ponto de vista imanente é incontornável.

tese verdadeira, então a questão teológica torna-se absolutamente decisiva. Quer dizer, se o homem está constituído por referência a um superlativo, é de importância vital saber, por um lado, se esse superlativo existe e, por outro, se há a possibilidade de o homem o vir a alcançar.

1.2.2 Consequências na identidade do homem

A partir do que acabámos de ver, podemos identificar, em traços largos, os elementos fundamentais da versão estritamente imanente da antropologia augustiniana da *imago Dei*, tal como esta se encontra descrita na sua versão plena – isto é, na sua versão teológica. Da mesma maneira que, na subsecção 1.1.2, considerámos as consequências da *notitia Dei* na identidade do homem, pretendemos nesta subsecção fazer o equivalente com a notícia de superlativo.⁶⁸

A nossa descrição parte do acontecimento da *notitia*: o homem, ao considerar-se a si mesmo, descobre em si uma *notitia*. Ou seja, ao reflectir sobre o que se passa consigo, o homem descobre que tem uma referência para outra coisa. Na verdade, não se trata apenas de outra coisa, mas especificamente de *mais* do que o próprio homem. Quer dizer, o homem vê-se em relação com qualquer coisa que vai para lá de si mesmo, que o ultrapassa.

Mas convém sermos mais específicos. A *notitia* que o homem descobre em si mesmo não aponta simplesmente para mais: aponta especificamente para um *supremo*. Isto é, o conteúdo da *notitia* não corresponde a um incremento mediano, mas sim a qualquer coisa de máximo, de superlativo. Para além disso, não se trata simplesmente de um superlativo insulado, indiferente em relação a outras realidades máximas. Trata-se, na verdade, de *uma superlativa acumulação de superlativos*. Ou, o que é o mesmo, o conteúdo da *notitia* equivale ao expoente máximo de todas as realidades máximas conjugadas. Desta forma, o homem descobre que remete para qualquer coisa de absolutamente *inultrapassável*.

Para além disso, a remissão aqui em causa é um elemento *inerente* à constituição do homem. Por outras palavras, o homem, só pelo facto de ser homem, tem notícia de superlativo. Isto significa que a natureza humana se caracteriza pela peculiaridade de incluir, apesar da sua finitude, uma remissão para o infinito, de tal modo que o ser humano é qualquer coisa como um ente limitado que contém um pólo do inultrapassável. Assim, a

⁶⁸É certo que as duas subsecções apresentarão narrativas paralelas. De facto, ambas descrevem as consequências que a relação entre o homem e o superlativo tem para a identidade do primeiro. A semelhança entre as duas pode sugerir que não estamos senão a repetir o que já foi visto. Todavia, a descrição apresentada na subsecção 1.1.2 é essencialmente diferente da descrição que nos propomos fazer agora. Enquanto a primeira partia como que de uma testemunha exterior – que considerava Deus, o homem e a relação entre ambos –, a descrição que agora se segue corresponde a uma análise estritamente imanente que o homem faz a partir do seu próprio ponto de vista.

inerência da *notitia* faz que o homem esteja sempre já numa situação atravessada entre a restrição e a irrestrrição.

Todavia, o carácter inerente da *notitia* não exprime ainda convenientemente a importância que ela tem na identidade humana. Não acontece que a notícia de superlativo seja qualquer coisa inerente sem mais, como se o homem tivesse *notitia* do superlativo tal como tem ideia de um qualquer outro conteúdo cognoscitivo. Acontece, pelo contrário, que a notícia de superlativo, segundo Agostinho, é o elemento que mais essencialmente define o homem. Dito de outra maneira, a notícia de superlativo é aquilo que, de acordo com Agostinho, propriamente faz que o homem seja homem. Assim, e independentemente de haver uma realidade correspondente ao superlativo, o que define ou constitui o homem é ter uma notícia desse superlativo.

Se a notícia de superlativo é central para a identidade humana, então esta identidade acha-se de raiz marcada por uma relação com outra coisa: o superlativo. Assim, em vez de a identidade do homem estar insulada, está de raiz posta em relação com outro para além de si.

Caracterizemos agora a relação que o homem estabelece com essa *notitia*. Antes de mais, trata-se de uma relação *permanente*. Quer dizer, o homem está permanentemente na presença do conteúdo da *notitia*. Assim, em tudo aquilo com que se relaciona – tudo o que vê, tudo aquilo em que pensa, tudo o que sente, tudo aquilo de que se lembra, tudo o que antecipa, tudo o que deseja, etc. –, está presente o inultrapassável. Em segundo lugar, esta presença é tal que *tudo* isso com que o homem se relaciona está *influenciado*, i.e., afectado, moldado pelo inultrapassável. Ou seja, não acontece que o conteúdo da *notitia* esteja permanentemente presente, mas como qualquer coisa de apartado em relação a tudo o mais; acontece pelo contrário que está a *marcar* tudo isso.⁶⁹

Devemos insistir neste aspecto. Poderia dar-se o caso de a relação entre o homem e o conteúdo da *notitia* acompanhar a relação que ele estabelece com qualquer objecto, mas de tal forma que fossem essencialmente duas relações separadas, a acontecer em paralelo. Segundo Agostinho, não é assim. De facto, toda a relação de um ser humano com qualquer

⁶⁹Quando afirmarmos que uma determinada realidade ‘molda a totalidade do ser humano’, tendemos a compreender esse enunciado como dizendo apenas respeito a uma parte da realidade (porque achamos que o ser humano é uma parte da realidade). Se isto acontece, é porque não estamos a compreender que o ser humano nunca é só uma parte da realidade: é sempre um acontecimento total, i.e., que abarca em si o todo da realidade (o que Aristóteles exprime dizendo que a vida de um ser humano é, de alguma maneira, todas as coisas; cf. Aristóteles, *De Anima* 431B). Por outras palavras, o acontecimento de si não está encapsulado em si, como se não houvesse mais realidade para além desse acontecimento. Pelo contrário, contém a relação que o próprio estabelece consigo e a relação que estabelece com *tudo* o mais, de modo que se pode opor a tudo o mais só na medida em que, de alguma maneira, o inclui em si. Desta forma, quando afirmamos que o superlativo está a afectar *tudo*, estamos a referir-nos ao todo do que aparece e não apenas a uma parte disso.

objecto é ela mesma uma relação com o superlativo. Isto é, na relação que estabelece com ele (objecto), o homem está já a pô-lo em relação com o superlativo, a compará-lo com ele, etc. Deste modo, o homem nunca se relaciona com um objecto sem mais: na relação que tem com ele, está sempre já a relacionar-se com o superlativo, com o inultrapassável.

Paradoxalmente, tudo isto acontece de tal maneira que o superlativo aqui em discussão – a superlativa acumulação de superlativos, o máximo absoluto, o inultrapassável – não é senão um estado de *si mesmo*. Ou, como também se poderia dizer, o superlativo não é um superlativo abstracto, mas sim um *si mesmo superlativado*. Assim, o estado de absoluto *infinito* é percebido como um estado da própria realidade – do *si finito*. Isto significa também que não acontece que o homem se relacione com o superlativo como se este não tivesse nada que ver consigo; acontece antes que o compreende como um estado de *si mesmo a haver*. Dito de outro modo, vê o superlativo como qualquer coisa a que ele quer chegar, para onde ele mesmo tende, que lhe é ‘devida’, onde se projecta a estar. Em suma, o homem não se limita a estar marcado pelo superlativo; para além disso, é um *projecto de ser o superlativo*.

A situação que acabamos de descrever implica que o homem está em *tensão* para o superlativo. Realmente, dado que se compreende numa situação não superlativa, e dado que vê a totalidade das coisas contra um fundo de uma situação superlativa em que ele se projecta a estar, acha-se *em tudo inclinado* para o superlativo, isto é, desequilibrado pelo e para o superlativo.⁷⁰

A inclinação referida corresponde a uma pressão para *participar* no superlativo.⁷¹ Assim, o projecto que caracteriza o ser humano – e que referimos agora mesmo – traduz-se num *projecto de participação* no superlativo.⁷² Isto quer dizer que a vida humana é como que

⁷⁰Esta conclusão permite-nos perceber melhor a influência do superlativo na relação que o homem estabelece com outros objectos. Ao relacionar-se com um determinado objecto, o homem compreende o estado de si nessa relação como estando ainda *aquém* do estado para que tende – o estado insuperável. Dito de outra maneira, ao estar perante um objecto, o homem julga sempre que o estado em que se encontra nessa relação deveria ser o estado superlativo, e não o estado em que se de facto se encontra. Por isso, tudo tem o carácter como que de sucedâneo em relação ao superlativo; isto é, tudo é percebido como *ainda não* o superlativo pedido. É neste sentido que a presença do superlativo impede que a relação do homem com um qualquer objecto seja simplesmente a relação com isso: uma tal relação está sempre *desequilibrada* pela interposição do superlativo.

⁷¹Há um elemento teológico que permite sustentar este aspecto. Na descrição teológica, Deus é necessariamente outro diferente do próprio. Com efeito, Deus tem uma identidade diferente da do próprio homem. Isto é, Deus não corresponde simplesmente a um si mesmo superlativado, mas a um outro que existe por si mesmo. Do ponto de vista imanente, esta alteridade do superlativo tem relevância na medida em que constitui uma possibilidade para a participação. Ou seja, a alteridade do superlativo permite explicar a estrutura de uma participação no superlativo.

⁷²O que estamos a apresentar é como que a ‘forma imanente’ da formulação *quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*, referida mais acima. Com efeito, o que está em causa na descrição que temos feito é um ser humano que se encontra sempre ainda *aquém* da situação para que tende. É certo que, nesta versão imanente, o *te* não se traduz numa realidade concreta como Deus, mas sim numa instância completamente formal correspondente ao inultrapassável superlativo para que cada ser humano se sente vocacionado. De um ponto de vista imanente, não é claro que o superlativo em causa na *notitia* que constitutivamente o inscreve em nós se traduza numa pessoa. Todavia, e independentemente disso, verifica-se que o homem é um projecto de um superlativo pessoal. Realmente, como vimos, o superlativo não é senão um si mesmo superlativado. Nesse caso, o superlativo para que toda a vida humana se encaminha é necessariamente compreendido como um superlativo pessoal.

o ‘palco’ onde se desempenha esse projecto. Dito de outra maneira, a vida é como que o terreno onde, por um lado, um homem lida com essa possibilidade de vir a participar no superlativo para que tende e, por outro lado, se vai definindo a pouco e pouco o que é feito de tal possibilidade ou de tal projecto. Assim, a vida tem permanentemente a forma de um cumprimento ou incumprimento da possibilidade (i.e., do projecto) de participação no superlativo.

Como último aspecto, interessa-nos salientar que, também no plano imanente, a *notitia* que temos vindo a descrever está marcada por uma *deflexio*. Isto quer dizer que está envolvida em escondimento, e de tal maneira que este carácter escondido corresponde a uma componente intrínseca à própria *notitia* do superlativo. Neste contexto imanente, a *deflexio* quer dizer essencialmente duas coisas. Em primeiro lugar, a identidade do conteúdo da *notitia* fica por determinar. Por outros termos, o homem não consegue identificar que é que propriamente corresponde a esse inultrapassável de que tem *notitia* e a que, por via da *notitia*, se acha constitutivamente dirigido. Em segundo lugar, a própria *notitia* que o influencia está marcada por um carácter difuso. Isto verifica-se de tal maneira que uma pessoa não consegue reconhecer a presença da *notitia* de uma forma óbvia. Ou seja, há uma espécie de ‘nevoeiro’ a toldar a percepção que ela tem dessa presença. Este nevoeiro faz que a *notitia* possa – e até mesmo tenda a – a) parecer ausente, b) não aparecer como permanente e c) não aparecer como determinação central que molda tudo o que aparece.⁷³

Uma vez considerados estes aspectos, façamos como que um balanço das duas perspectivas – teológica e imanente. A descrição que acabamos de apresentar é, como sugerimos na nota 68, muito semelhante àquela que esboçámos na subsecção 1.1.2. O que devemos assinalar agora é que isto não surpreende e, em certo sentido, é o que devia acontecer. Quer dizer, as características da versão teológica da *imago Dei* deviam confirmar-se no plano estritamente imanente. Com efeito, a doutrina teológica propõe-se descrever aquilo que se passa no ser humano. Por isso, se não se encontrasse no plano puramente imanente qualquer coisa de equivalente à *imago Dei* teológica, isso poria radicalmente em causa a doutrina teológica.

Isto é a tal ponto assim que a própria versão teológica da *imago Dei* constitui como que uma explicação e uma compreensão teológica que, se despojada dos elementos estritamente teológicos, resulta em qualquer coisa como uma descrição da constituição imanente (e ima-

Para além disso, a versão imanente sublinha que o próprio ser humano é que é, por assim dizer, o pavio dessa chama que é a tensão para o superlativo. Ou seja, é o próprio que tem a *notitia* de superlativo, de tal maneira que a tensão para o superlativo parte de si mesmo, i.e., dessa *notitia* que tem em si.

⁷³Deve ficar claro que a existência de nevoeiro, pelo facto de fazer que a *notitia* a) pareça ausente, b) não apareça como permanente e c) não apareça como determinação central que molda tudo o que aparece não impede que ela a) esteja efectivamente presente, b) a sua presença seja, de facto, permanente e c) ela seja mesmo a determinação central.

nentemente verificável) dos seres humanos. Se essa descrição da constituição imanente não for confirmada pelo que se encontra na esfera imanente, a leitura teológica fica prejudicada como qualquer coisa que pura e simplesmente não tem nada que ver conosco.

Mas isto põe-nos na pista de um outro aspecto que é indispensável atacar – aquele que tem que ver com a inaparência da *notitia Dei* (isto é, com a inaparência da *notitia* de superlativo). Uma peça fundamental da antropologia da *imago Dei* é aquela que tem que ver com o conflito entre a tese de uma presença permanente da *notitia Dei* e a evidência que parece desmenti-la: a evidência de que o homem não encontra em si nada de correspondente a essa *notitia* (ou não encontra nada de correspondente a essa *notitia* como notícia permanente, indispedível, que molda tudo o que aparece, etc.). É para este problema que nos voltamos agora.

Capítulo 2

Confusão em relação à *imago Dei*

2.1 Procura de mais – o percurso de *Confissões* X

Para aprofundarmos o problema referido (e para percebermos como se desenha no pensamento de Santo Agostinho), consideramos uma exploração agustiniana do território do que nos aparece. Agostinho analisa aquilo que uma pessoa de cada vez tem apresentado. Contudo, a sua análise não se propõe enumerar os objectos que aparecem de forma inequívoca, manifesta. Acontece antes que procura averiguar se porventura há mais do que os objectos manifestos. Ou seja, na sua exploração do campo de aparecimento em que damos connosco, Agostinho desbrava o território do apresentado, mas de tal maneira que procura perceber se nele haverá mais do que aquilo que é imediatamente dado a ver. A haver mais, interessará saber, por um lado, que é que compõe esse mais e, por outro, que relação há entre esse mais e aquilo que está manifestamente apresentado.

A exploração resumida acima encontra-se desenvolvida no livro X das *Confissões*, especificamente entre os capítulos VIII e XVII. Nesta secção 2.1, analisamos o percurso seguido por Agostinho ao longo destes capítulos. Ora, é bem sabido que, precisamente a partir do capítulo VIII do livro X, Agostinho se dedica a estudar a memória. Não se trata de uma coincidência. Realmente, e como veremos, a memória desempenha um papel central na exploração do território do que aparece.

2.1.1 A capacidade de mais

Para percebermos o percurso feito por Agostinho, devemos realçar um aspecto que ele se limita a pressupor: é que o homem é um ser *lúcido*. A sua lucidez é tal que faz que ele seja invadido por um aparecimento manifesto. Quer dizer, pelo facto de ter lucidez, ele está permanentemente a deparar-se com objectos que lhe aparecem de forma manifesta. Para além disso, a lucidez é tal que este aparecimento é indispedível, in anulável. Deste modo, o homem está incontornavelmente na presença de objectos declarados, manifestos.

Embora Agostinho não lhe atribua um nome específico, refere-se constantemente ao domínio onde se dá o aparecimento indespedível. Esse domínio, portanto, é como que um ‘palco’ onde estão permanentemente a aparecer objectos declarados. Por uma questão de economia, designaremos este palco como ‘foco da consciência’ – ou, simplesmente, como ‘foco’. O foco, portanto, inclui todos os objectos que de cada vez aparecem de forma manifesta, ostensiva, evidente. Ou seja, o foco de uma determinada pessoa contém tudo aquilo com que ela tem uma consciência inequívoca de estar em relação. Assim, por exemplo, contém a percepção visual que ela está a ter nesse momento, uma ideia em que esteja a pensar, um sentimento que esteja a experimentar, etc.

É a descrição de foco apresentada no parágrafo anterior que está pressuposta no começo da análise da memória do livro X. Por oposição, a memória é desde logo introduzida como correspondendo a um *património de saber não consciente*. O que isto quer dizer é que a memória enquanto tal inclui o conjunto de todos os conteúdos cognoscitivos que o homem, de alguma maneira, já possui, mas que não estão a ser focados pela sua consciência. Segundo esta descrição, portanto, a memória é percebida como uma região *para lá do foco*. Com efeito, o foco é essencialmente um domínio de consciência, enquanto a memória, por contraste, é essencialmente um domínio de não consciência. Em suma, a memória equivale a um domínio *exterior* ao foco.⁷⁴

Acontece, entretanto, que o ponto mais essencial em tudo o que Agostinho considera a propósito da relação entre o foco e a memória tem que ver com o fenómeno das *trocas* (ou, se assim se pode dizer, do comércio que se estabelece entre o foco e a memória). Em especial, tem que ver com aquelas trocas mediante as quais se dá um *volvimento* do foco para a memória.

Expliquemo-nos melhor. Poderia acontecer que houvesse foco e memória, mas sem nenhuma espécie de troca entre ambos; nesse caso, cada um desses domínios seria completamente estanque em relação ao outro. Também poderia acontecer que não fossem estanques unicamente no sentido em que os conteúdos que sucessivamente vão passando pelo foco

⁷⁴A noção de memória é equívoca: tanto pode exprimir um domínio que se caracteriza fundamentalmente pela circunstância de a pessoa não estar a ter consciência dele (que é o sentido que está aqui a ser apresentado), como pode exprimir um domínio que corresponde essencialmente ao conjunto das lembranças. Se se optar por interpretar a noção neste segundo sentido, não há a incompatibilidade entre memória e foco que se verifica se se tomar a noção no primeiro sentido. Realmente, se a memória corresponder ao conjunto das lembranças, então, uma vez que uma pessoa pode estar a ter consciência de uma lembrança (ao focar a sua atenção sobre ela), o foco – isto é, o palco da consciência – inclui em si um conteúdo da memória. Ora, no primeiro sentido da noção, isto nunca acontece. Por outras palavras, nesse sentido, foco e memória são domínios em clara oposição. De facto, e como assinalámos, o primeiro é um domínio de consciência, enquanto o segundo é um domínio de não consciência. Assim, se um conteúdo está no foco – de tal maneira que está a ser alvo da consciência –, então não está na memória, já que esta última consiste precisamente num saber não consciente.

transitassem para a memória; nesse caso, o trânsito ocorreria num só sentido (do foco para a memória). Em qualquer destes dois casos, haveria foco e memória, mas o foco não teria *ele próprio* nenhuma relação com a memória (e por-se-ia até o problema de saber se poderia ter alguma vez notícia dela).

Ora, acontece que o foco *tem* notícia da memória – ou seja, tem notícia do para lá de si. Isto acontece de tal maneira que o foco vê esse para lá de si como uma forma de património que o ultrapassa completamente. Dito de outro modo, o foco compreende a memória como um domínio que não pertence ao foco – i.e., não figura nele – e que, por isso, do ponto de vista do foco, não é conhecido. É claro que há conteúdos de memória que vêm ao foco e que, pelo menos enquanto estão lá, integram o seu património. Mas não é esse o ponto decisivo. O ponto decisivo é que, além de ter uma relação com os conteúdos da memória que lhe advêm, o foco também tem uma relação com o *resto*: com a memória que se situa para lá de si, com esse domínio de posse cognitiva que lhe é estranho.

Mas mais. Aquilo para que Agostinho aponta – e que tem particular importância na sua análise – é a forma como o foco se pode *dirigir* à memória. Não se trata de se dirigir à memória em geral, mas sim dirigir-se em especial a estes e àqueles conteúdos dela, quando estes e aqueles conteúdos ainda estão na memória – isto é, ainda não estão no próprio foco da consciência. Assim, não acontece que o foco esteja de costas voltadas para o que se situa na esfera da memória – enquanto a memória é um domínio para lá do foco –, e não tenha outra notícia da memória que não seja a notícia geral de haver qualquer coisa desse género – caso em que não acompanharia quaisquer conteúdos específicos dela. Verifica-se, pelo contrário, que do *próprio* território do foco *partem iniciativas* de relação com estes e aqueles objectos da memória enquanto ainda não estão no foco. Isto quer dizer que no foco (i.e., na *própria* esfera do foco), há como que ‘pontas de fios’ que levam ao território da memória. Essas pontas de fios *já estão*, portanto, em relação com o território da memória, mesmo que esta relação não passe nem por ter já evidentes os objectos em causa, nem por ter evidentes essas pontas dos fios que levam a eles.⁷⁵

O que estamos a afirmar pode ser expresso da seguinte maneira: o fenómeno central aqui em análise não é a memória no sentido em que uma pessoa dá consigo a lembrar-se de qualquer coisa; nesse caso, a pessoa entra numa relação consciente com um conteúdo de memória⁷⁶ de forma muito parecida com aquela por que entra em relação com um conteúdo perceptivo, uma vez que dá com aquele já presente no foco. Não: o fenómeno central é

⁷⁵As pontas de fios aqui referidas são, assim, os pontos de partida da própria lembrança dos objectos em questão, quando essa lembrança toma a forma de uma *iniciativa* de evocação.

⁷⁶N.B.: no segundo sentido.

muito diferente disso. Trata-se aqui do fenómeno em virtude do qual a pessoa *parte* do foco em direcção a um conteúdo de memória, para o ir buscar à memória e trazer ao foco. E o aspecto que especialmente interessa é o ponto de partida deste fenómeno: antes de o fenómeno ocorrer, *já está* e *tem de estar* no foco qualquer coisa (uma ponta de fio) deste e daquele conteúdo definido da memória, para poder acontecer que, do foco, se vá buscar esses elementos.

Ainda por outras palavras: o aspecto mais fundamental não são as próprias trocas – isto é, o comércio que traz conteúdos da memória para o foco. O aspecto fundamental é a *condição de possibilidade* das trocas produzidas *a partir do foco*; uma tal condição tem a forma de uma iniciativa de busca, desde logo dirigida a um conteúdo definido. Este modo peculiar de troca mostra que, antes de a iniciativa referida se converter na passagem de um conteúdo da memória para o foco, *já há* no foco um *quantum* de relação com o conteúdo em causa, sem o qual (*quantum*) não se poderia partir em busca desse conteúdo. Em suma: a análise de Agostinho põe na pista de haver qualquer coisa como uma forma de presença da própria memória (de conteúdos da memória) na esfera do foco; uma tal forma de presença não passa pela inclusão evidente desses conteúdos (a qual faria deles conteúdos do foco como quaisquer outros), mas, por outro lado, também não é igual a zero.

Visto isto, percebemos que não acontece que o foco esteja por si mesmo completamente fechado a – e cego para – os conteúdos que se encontram na esfera da memória (a esfera do património de saber inconsciente, submerso, ainda indisponível). Acontece, pelo contrário, que está, de alguma forma, aberto para esses conteúdos (ou, pelo menos, para alguns desses conteúdos), e já na posse de um mínimo de relação com eles. Ou seja, está já a ser afectado ou tocado pelos conteúdos em causa, mesmo antes de eles passarem a integrar a sua esfera.

O fenómeno que temos vindo a descrever é corroborado por um segundo, que Agostinho também põe especialmente em relevo. Este segundo fenómeno tem que ver com o seguinte: quando um conteúdo da memória passou recentemente pelo foco e acabou por sair dele – de tal maneira que voltou a cair na esfera do património de saber inconsciente (que não é conhecida, justamente porque não figura no foco) –, muitas vezes dá-se o caso de esse conteúdo ficar, por assim dizer, numa *esfera de proximidade* ao foco; nesse caso, a sua recuperação (de volta para o foco) encontra-se facilitada.

Devemos sublinhar que o que se passa neste segundo fenómeno não é apenas – nem propriamente – que os conteúdos referidos ocupam um lugar da memória mais próximo do foco. Para efeitos daquilo de que se trata, essa metáfora de distância quer dizer que se

mantém uma relação *mais estreita* entre o foco e os conteúdos mnésicos em causa. Isto verifica-se de tal maneira que, mesmo que também eles tenham saído do foco (e não figurem nele, etc.), a sua recente passagem por ele deixa subsistir uma ligação a eles que não passa por estarem explicitamente referidos. Assim, há uma certa *forma de presença* desses conteúdos, mas sem que eles estejam explicitamente contidos na esfera do foco.

2.1.2 A amplitude da memória

Uma vez estabelecidos (de forma sumária) alguns aspectos que caracterizam a relação entre o foco e a memória, devemos agora voltar-nos para o desenvolvimento do conceito de memória, tal como Agostinho o apresenta a partir do capítulo VIII do livro X. Tal desenvolvimento equivale à passagem de um primeiro conceito (ou concepção) de memória para um conceito *alargado*. Por outras palavras, o desenvolvimento referido corresponde a um alargamento do conceito de memória.

Antes de entrarmos propriamente nesse itinerário, devemos deixar claro que, por memória, estamos a exprimir ao mesmo tempo duas coisas: por um lado, o património inconsciente ou submerso de saber que, em cada momento, está para lá do foco da consciência; por outro lado, o conjunto das pontas de fios que, como insistimos acima, já se encontram no foco e que remetem para conteúdos específicos desse património de saber submerso.

Considerado este ponto, acompanhemos o percurso seguido por Santo Agostinho. No capítulo VIII, Agostinho parte de um conceito espontâneo de memória, que corresponde ao conjunto das percepções sensitivas passadas.

“(...) venio in campos et lata praetoria memoriae, ubi sunt thesauri innumerabilium imaginum de cuiusmodi rebus sensis invectarum.”⁷⁷

Segundo este conceito, portanto, a memória inclui como conteúdos os elementos que outrora apareceram no foco através dos sentidos do corpo. Assim, inclui as percepções visuais que já passaram pelo foco, bem como as percepções auditivas, as percepções olfactivas, etc. A inscrição destas percepções na esfera da memória deu-se através de uma reduplicação: as percepções sensitivas, quando estavam no foco, foram sujeitas a uma ‘cópia’, de tal modo que os duplicados dessas percepções passaram a constar na memória como conteúdos dela. Em suma, segundo essa concepção espontânea, a memória esgota-se nas réplicas das percepções sensitivas que alguma vez passaram no foco.

Todavia, no mesmo capítulo VIII, Agostinho indica que a memória não se cinge a uma

⁷⁷ Conf. X, VIII, 12.

tal concepção espontânea; isto é, existe um outro conjunto de conteúdos que também estão incluídos na memória: os resultados de modificações feitas sobre essas percepções.

“Ibi reconditum est, quidquid etiam cogitamus, vel augendo vel minuendo vel utcumque variando ea quae sensus attigerit (...)”.⁷⁸

Segundo Agostinho, de facto, uma pessoa tem a capacidade de trazer para o foco conteúdos da esfera da memória e, depois disso, submetê-los a transformações. Isto acontece de tal maneira que os resultados dessas transformações são também eles reduplicados e guardados na memória. Assim, no fim do capítulo VIII, o conceito de memória inclui não só as percepções sensitivas do passado, como também os resultados de operações feitas sobre elas.

De seguida, já no capítulo IX, Agostinho volta a assinalar a inclusão de um novo conjunto de elementos na memória: os conteúdos inteligíveis.

“Sed non ea sola gestat immensa ista capacitas memoriae meae. Hic sunt et illa omnia, quae de doctrinis liberalibus percepta nondum exciderunt (...). Nam quid sit litteratura, quid peritia disputandi, quot genera quaestionum, quidquid horum scio (...)”.⁷⁹

Ou seja, Agostinho percebe que as ideias de todo o género (raciocínios, disciplinas, entidades matemáticas, etc.) também estão contidas na memória. Este tipo de conteúdos distingue-se pela propriedade de, em vez de dizer respeito ao mundo sensível (i.e., em vez de se tratar de conteúdos sensíveis), dizer respeito ao pensamento, i.e., ao intelecto. Para além disso, e tal como Agostinho sublinha, há uma outra diferença significativa em relação aos outros tipos de conteúdo considerados: é que enquanto estes últimos envolviam a posse de um reduplicado de uma determinação, os conteúdos inteligíveis envolvem a posse da determinação original.

*“(...) nec eorum imagines, sed res ipsas gero.”*⁸⁰

Por outras palavras, no caso dos conteúdos inteligíveis, o conteúdo guardado na memória corresponde à própria determinação, e não meramente a uma imagem dela.

No capítulo XIII, Agostinho volta a alargar o conceito de memória, ao mostrar que esta contém, além dos outros tipos de conteúdos referidos, também lembranças de lembranças.

*“Ergo et meminisse me meminî, sicut postea, quod haec reminisci nunc potui, si recordabor, utique per vim memoriae recordabor.”*⁸¹

Isto é, a memória tem um carácter reflexivo, em virtude do qual se lembra dos actos pelos quais se lembrou. Dito de outro modo, quando o foco importa um conteúdo da esfera da

⁷⁸ *Ibidem.*

⁷⁹ *Ibi.* X, IX, 16.

⁸⁰ *Ibidem.*

⁸¹ *Ibi.* X, XIII, 20.

memória, esta importação fica registada nessa esfera como lembrança de lembrança. Assim, segundo esta nova compreensão do conceito de memória, a memória não só se relaciona com conteúdos diferentes de si (percepções, conteúdos inteligíveis, etc.), como, para além disso, relaciona-se com os próprios conteúdos da memória.

Depois disto, no capítulo XIV, Agostinho descobre mais um tipo de conteúdos da memória: os conteúdos afectivos.

*“Affectiones quoque animi mei eadem memoria continet (...)”.*⁸²

Quer dizer, as lembranças contidas na memória não se reduzem às percepções sensitivas passadas, mas estendem-se também aos sentimentos passados. Finalmente, no capítulo 16º, Agostinho apercebe-se de que a memória inclui, para além de todos os outros tipos de conteúdos enumerados, também o próprio esquecimento.

*“Quid, cum oblivionem nomino atque itidem agnosco quod nomino, unde agnoscerem, nisi meminisset?”.*⁸³

Ou seja, a memória é capaz de incluir a determinação contrária a si mesma.

Percebemos agora que o percurso que acabámos de fazer se traduz, por assim dizer, no levantamento do ‘inventário’ dos conteúdos incluídos na memória. Isto é, ao longo dos capítulos, Agostinho foi descobrindo diferentes *direcções* dentro da memória, cada uma das quais inclui um tipo diferente de conteúdos; com isto, alargou sucessivamente o conceito de memória. Este alargamento teve como resultado que, no fim do capítulo XVI, a memória era compreendida como incluindo não só percepções sensitivas passadas, mas também resultados de transformações feitas sobre elas, conteúdos inteligíveis, lembranças de lembranças, conteúdos afectivos e, finalmente, o próprio esquecimento.

Uma vez apresentado este inventário, devemos chamar a atenção para alguns aspectos que caracterizam o alargamento do conceito de memória que acabamos de resumir. Em primeiro lugar, esse alargamento envolve uma *explosão dimensional*. Ou seja, a análise feita por Agostinho corresponde a uma sucessão de incrementos, em virtude das quais se descobre na memória novos *maciços* de conteúdos. Dito ainda de outra maneira, o percurso desenhado acima traduz-se numa *multiplicação das componentes* que fazem parte da esfera da memória. Assim, não acontece que o alargamento dessa esfera se traduza na inclusão de uns poucos conteúdos; acontece antes que se traduz num aumento incomensurável das suas dimensões.

Em segundo lugar, a ampliação do conceito de memória foi feita pela consideração de

⁸² *Ibi.* X, XIV, 21.

⁸³ *Ibi.* X, XVI, 24.

planos de determinações. Por outras palavras, a expansão não se deu conteúdo a conteúdo, mas sim através da inclusão de sucessivos conjuntos (i.e., aglomerados, blocos) de conteúdos. De facto, o conceito intuitivo de memória começou por sofrer um alargamento em virtude da consideração do conjunto dos resultados das modificações das percepções sensitivas passadas; depois disto, considerou-se o conjunto dos conteúdos inteligíveis; depois, o conjunto das lembranças das lembranças, e assim sucessivamente. Desta forma, o progresso foi feito conjunto a conjunto, isto é, plano a plano.

Em terceiro lugar, os conteúdos de um determinado plano são *qualitativamente diferentes* dos conteúdos dos outros planos. O que isto quer dizer é que os conteúdos sucessivamente considerados no alargamento do conceito de memória não são simplesmente elementos adicionais: são, para além disso, elementos qualitativamente diferentes dos elementos até então considerados. Isto é, consistem em elementos de diferentes tipos, de diferentes naturezas. Assim, por exemplo, os conteúdos inteligíveis têm uma natureza diferente da natureza das lembranças das percepções sensitivas passadas, já que aqueles não resultam de uma duplicação. Da mesma maneira, as lembranças de lembranças são qualitativamente diferentes quer dos conteúdos inteligíveis, quer das lembranças de percepções, uma vez que, como vimos, envolvem um movimento reflexivo da memória. Assim, o alargamento do conceito de memória envolve uma *heterogeneidade qualitativa*: os diferentes planos são heterogéneos uns em relação aos outros. Ou ainda, trata-se de um *alargamento qualitativo* do conceito de memória.

Em quarto lugar, o alargamento do conceito de memória revela uma memória caracterizada por uma *extraordinária capacidade qualitativa e quantitativa*. Por um lado, ao incluir em si mesma uma variedade de tipos heterogéneos de conteúdos, a memória revela uma *flexibilidade* qualitativa espantosa. Quer dizer, inclui *múltiplas direcções heterogéneas* em simultâneo. Por outro lado, não acontece apenas que haja diferentes tipos de conteúdos; acontece que há *incontáveis* conteúdos de diferentes tipos. Assim, por exemplo, uma pessoa não se limita a ter percepções sensitivas passadas: tem, mais do que isso, *inumeráveis* percepções dessas. Desta forma, a memória corresponde a um domínio quantitativamente vastíssimo.

A este propósito, devemos notar que um factor decisivo para o imenso cardinal da memória é o *tempo*. Com efeito, em cada novo instante, o foco transfere uma réplica do seu conteúdo para a esfera da memória. Desta maneira, o cardinal do inventário da memória cresce ininterruptamente, de tal forma que as dimensões da memória aumentam em regime

de *acumulação*.⁸⁴

Em quinto lugar, a memória não inclui só diferentes naturezas quanto ao seu conteúdo: inclui, para além disso, *diferentes formas de posse*. Para percebermos o que está aqui a ser dito, consideremos os conteúdos inteligíveis. Enquanto no caso das percepções sensitivas passadas acontecia que aquilo que ficava guardado na memória era uma réplica da percepção, acontece no caso dos conteúdos inteligíveis que o que fica guardado é, como vimos, o próprio conteúdo. Logo, trata-se de um tipo de posse diferente.

Mais ainda: não estão em causa apenas elementos cujo tipo de posse difere do tipo de posse dos elementos anteriormente considerados, mas especificamente de elementos *estranhos* ao foco. Enquanto as lembranças de percepções sensitivas passadas – assim como as modificações feitas sobre elas – tiveram origem num conteúdo do foco, o mesmo não aconteceu com os conteúdos inteligíveis. Isto quer dizer que a memória não se limita a incluir conteúdos que passaram pelo foco; também inclui elementos que nunca estiveram nele.

A consideração dos conteúdos inteligíveis permite ainda retirar três conclusões adicionais a propósito da posse dos conteúdos. Uma primeira é que a memória inclui conteúdos que *nunca foram adquiridos*.⁸⁵ Realmente, enquanto as lembranças das percepções passadas resultaram de uma aquisição conseguida por meio de uma reduplicação de conteúdos que estiveram no foco, os conteúdos inteligíveis não envolveram qualquer aquisição. Isto significa, em segundo lugar, que a memória envolve uma *presença permanente* de alguns conteúdos. Quer dizer, há conteúdos que desde sempre estiveram na memória – o que implica que a memória não começou por ser como que um armazém vazio, onde iam sendo depositados, à medida que o tempo passava, elementos provindos do foco. Pelo contrário, começou por incluir de raiz uma multiplicidade de elementos. A terceira conclusão é que a memória deixa de ser compreendida como um domínio *retrospectivo*. Se é verdade que, até à consideração dos elementos inteligíveis, a memória poderia ser percebida como uma esfera que se limitava a incluir conteúdos do passado, é também verdade que, depois daquela consideração, esse quadro se desfaz.

Em sexto lugar, a sucessiva inclusão de planos heterogéneos de conteúdos envolve uma sucessiva redefinição da ideia de *totalização* da memória. Quando se considerava o primeiro plano da memória – o plano referente às lembranças de percepções sensitivas passadas –, existia uma primeira compreensão da totalidade da memória. Isto é, o plano referente às determinações de natureza perceptiva era compreendido como esgotando a totalidade da

⁸⁴Na verdade, devido ao seu carácter reflexivo, trata-se de um crescimento *exponencial*.

⁸⁵Cf. *Conf.* X, IX, 16.

memória. Todavia, o descobrimento de que a memória inclui também os resultados das modificações feitas sobre as percepções sensitivas passadas vem mostrar que essa totalidade não passava de uma totalidade regional. Quer dizer, esse descobrimento põe em evidência que a totalização feita inicialmente não passava de uma totalização de primeira instância – e tal quer dizer que essa totalização deixava de fora, por assim dizer, ‘mundos e fundos’.

Isto parece sugerir que a ideia de totalização gerada no momento do descobrimento referido abarca a totalidade efectiva que compõe a memória – por assim dizer, a totalidade efectivamente total. Contudo, esta ideia é ela mesma destronada no momento em que se percebe que a memória inclui também os conteúdos inteligíveis. Nesse instante, percebe-se que aquela ideia não era senão uma totalização de segunda instância, que deixava ela mesma de fora uma imensidão de conteúdos da memória. E assim sucessivamente com os restantes planos: em cada verificação da existência de um novo plano de conteúdos, é desfeita a ideia de totalidade tida até então, e percebe-se que a memória corresponde a um domínio *muito mais amplo* do que se pensava.

O fenómeno aqui em causa permite-nos concluir que o descobrimento de um novo plano corresponde sempre a uma *surpresa*. De facto, antes do descobrimento da presença de um novo plano, os planos que tinham sido descobertos até então apareciam como se esgotassem o universo daquilo que a memória podia conter e continha. Isto acontecia de tal maneira que não era previsível a existência de mais conteúdos (e, em particular, de mais tipos qualitativamente diferentes de conteúdos). Parecia que já se estava perante o máximo daquilo que a memória alguma vez poderia conter. Por isso, a inclusão de um novo plano de conteúdos corresponde sempre a um momento inesperado – justamente por se verificar que há *ainda mais* conteúdos na memória do que aqueles que se julgava que podia haver.

Finalmente, tudo isto nos permite concluir que existe uma extraordinária capacidade de iniciativa *dentro do foco*. Explicando melhor, o foco inclui em si mesmo pontas de fios que lhe permitem voltar-se para conteúdos específicos dentro da vastíssima (tanto quantitativa como qualitativamente) esfera que acabámos de descrever. Dito ainda por outras palavras, a partir do foco, podem sair iniciativas de importação de uma multiplicidade imensa de conteúdos da memória. Isto implica que o cardinal daquilo a que chamámos ‘pontas de fios’ é elevadíssimo. Por outro lado, estas pontas de fios correspondem, como vimos, a objectos não declarados – isto é, esbatidos, apagados – dentro do foco. O que por sua vez implica que, dada a vastidão da memória, há uma *imensa amplitude de ângulo* da abertura da região exterior ao foco com que, *dentro dele*, se está numa relação *apagada*. Ou seja, não acontece

que o foco seja maioritariamente composto por elementos manifestos, de tal maneira que os elementos difusos que lhe permitem aceder ao para-lá-de-si constituam uma minoria. O que estamos a perceber, pelo contrário, é que os esses elementos difusos existem em profusão.

Uma vez considerados estes diferentes pontos, devemos agora focar o fenómeno do *reconhecimento*, que se acha analisado no capítulo XV do livro X das *Confissões*. Não cabe aqui analisar todos os aspectos desse fenómeno postos em evidência por Agostinho; interessa-nos apenas chamar a atenção para alguns desses aspectos – que, como veremos, revolucionam a nossa forma de compreender o nexo entre o foco e a memória.

Um primeiro aspecto tem que ver com a forma de presença da memória. Pela descrição que temos apresentado nas últimas páginas, as importações que se verificam da esfera da memória para a esfera do foco resultam de iniciativas de busca provindas do foco. Quer dizer, segundo tal descrição, um conteúdo da memória surge no foco da consciência se e só se houver uma diligência por parte do foco no sentido de ir buscar à esfera da memória esse conteúdo determinado. Assim, por maior e mais diversificado que tenha sido o alargamento do conceito da memória, o princípio de transição de um conteúdo da memória para o foco mantinha-se vinculado a uma iniciativa deste último.

Ora, o fenómeno do reconhecimento – tal como se encontra descrito por Agostinho no capítulo XV – vem transfigurar este quadro. Ao afirmar que uma pessoa, pelo simples facto de se deparar com um determinado objecto no foco, se encontra automaticamente na presença das lembranças que tem dele, Agostinho mostra que a presença de conteúdos da memória no foco *não está dependente de iniciativas* por parte deste último. Dito de outro modo, pode haver conteúdos da memória presentes na esfera do foco sem que tenha havido uma iniciativa nesse sentido – isto é, sem que a pessoa em causa tenha feito nada por isso. Portanto, os conteúdos da memória podem surgir espontaneamente no foco, de tal maneira que a pessoa em questão se limita a ser uma personagem passiva nesse surgimento.

Um segundo aspecto passa pelo carácter indefinido. Não só a importação de conteúdos da memória para o foco passava por uma iniciativa deste último, como, para além disso, essa iniciativa dirigia-se especificamente a conteúdos definidos. Uma pessoa não se voltava sem mais do foco para a memória; pelo contrário, voltava-se desde logo de uma forma explícita para conteúdos concretos, específicos. Assim, se um determinado conteúdo da memória surgia no foco, queria dizer que tinha havido um movimento a partir deste território que, ainda antes de se dar o surgimento, já estava orientado para esse conteúdo em particular. Mas o fenómeno do reconhecimento altera esta compreensão. De facto, se há conteúdos

da memória que surgem espontaneamente no foco, isso quer dizer que *não é preciso haver um envolvimento explícito para conteúdos bem definidos* da memória. Por outras palavras, um qualquer conteúdo dessa esfera pode aparecer no foco, sem que tenha havido uma orientação precisa, determinada, definida para ele.

O terceiro aspecto que devemos assinalar tem que ver com a dependência do foco em relação à memória. Até ao fenómeno do reconhecimento, e como temos insistido, os conteúdos da memória só apareciam no foco depois de uma iniciativa expressa deste último. Por isso, se não houvesse uma tal iniciativa, um conteúdo da memória simplesmente não figurava no foco – e de tal maneira que *não afectava* nada do que nele se passava. Assim, em particular, um objecto que aparecesse no foco não se encontrava, só pelo facto de aí aparecer, afectado por conteúdos da memória.

Ora, o fenómeno do reconhecimento vem justamente metamorfosear a nossa compreensão da forma como a memória afecta o foco. Se acontece (como acontece) que a relação com aquilo que se acha no foco está cunhada por um contacto não focado com o território da memória, isso quer dizer que um elemento que surja no foco nunca é visto sem mais: é *sempre visto à luz da memória* que se tem dele. Por outras palavras, um elemento do foco é sempre compreendido com base nas lembranças que se tem dele. Mais ainda, esta compreensão dá-se *imediatamente*. Quer dizer, não acontece que o objecto comece por ser visto insuladamente, e só depois comece a ser percebido à luz das lembranças; pelo contrário, é desde logo visto com base nelas. Em suma, ao contrário do que parecia acontecer pela descrição feita anteriormente – em que os conteúdos da memória só intervinham no foco nos momentos em que este se voltava expressamente para eles –, o foco está *permanente e imediatamente* a ser *afectado* pela memória.

Um último aspecto tem que ver com a ideia de totalidade. O reconhecimento não se verifica apenas para alguns conteúdos da memória. Explicando melhor, não acontece que só alguns dos objectos que aparecem no foco fiquem afectados – e imediatamente afectados – pelas lembranças que se tem deles; pelo contrário, *não há objecto* que não seja visto à luz da memória. Ou seja, não há objecto que, ao aparecer no foco, não seja imediatamente compreendido com base nas lembranças dele. Isto implica que o foco funciona imediatamente à luz da *totalidade* da memória.

Detenhamo-nos neste aspecto. Vimos acima que o foco contém como que princípios de fios em virtude dos quais pode tomar iniciativas de importação de conteúdos específicos da memória. A existência desses princípios de fios, como notámos, significa que há já no foco

um *quantum* mínimo de relação com os conteúdos em causa. Ora, se o foco funciona à luz da totalidade da memória, isso quer dizer que *o foco contém um mínimo de relação com a totalidade dos conteúdos da memória*. Esta conclusão ganha especial relevo em virtude do facto de já termos feito o ‘inventário’ da memória. Realmente, com esse levantamento, vimos que a memória contém não só um cardinal inumerável de conteúdos, como também uma multiplicidade de naturezas diferentes. Sendo assim, compreendemos que a conclusão anterior ganha uma proporção inestimável: o foco está já em relação com uma *imensa amplitude* de elementos – nada menos do que a absoluta totalidade dos conteúdos da memória.

2.1.3 O fenómeno da confusão

Chegados a este ponto, convém ter presente um conceito fundamental da tradição filosófica, que Agostinho não refere explicitamente no livro X das *Confissões* (e que, de resto, também não parece figurar entre os conceitos essenciais do seu pensamento): o conceito de confusão. Referimo-nos àquele veio do desenvolvimento deste conceito que tem a sua expressão mais óbvia nas páginas iniciais da *Física* de Aristóteles, e que acabou por ganhar especial protagonismo no pensamento de Leibniz (assim como em empreendimentos filosóficos de inspiração leibniziana). E o motivo por que é relevante ter presente o conceito de confusão é que, mesmo que Agostinho não o mencione explicitamente, verifica-se que, *in re*, ele está no centro do complexo de fenómenos sobre que Agostinho se debruça nos passos do livro X das *Confissões* que aqui estamos a analisar. Na verdade, não acontece só que, *in re*, o conceito de confusão desempenhe um papel decisivo no livro X das *Confissões*; o que importa mais é que ele desempenha um papel decisivo naquilo a que chamámos a versão imanente da antropologia agustiniana da imagem de Deus (e, de facto, também na própria versão teológica dessa antropologia).

Comecemos por ver que é que se desenha no conceito de confusão – para depois focarmos a relação que estabelece com a questão da memória e com a antropologia da *imago Dei*. Em sentido próprio, fala-se em confusão sempre que há uma representação (i.e., uma posse cognitiva) de uma totalidade que não acompanha a multiplicidade daquilo que forma a totalidade em causa. Ou seja, tem-se confusão quando há realidades (i.e., conteúdos, determinações) que, embora estejam presentes e implicadas naquilo que se vê, não estão a ser acompanhadas na ‘posse’ disso que se vê. Se aplicarmos esta noção àquilo a que chamámos o foco, dizemos que há confusão sempre que a atenção não acompanha todos os elementos que formam isso mesmo que se apresenta no foco. Isto quer dizer, portanto, que uma de-

terminação confusa (uma determinação presente de forma confusa) é aquela que, embora esteja presente no próprio foco dos conteúdos manifestos, de tal maneira que está implicada nesses conteúdos e a afectá-los, não aparece manifesta nele. Por outras palavras, uma representação é confusa quando, por um lado, tem um carácter intrinsecamente composto (i.e., quando o seu visto ou tido é composto), mas, por outro lado, a relação que se tem com o conteúdo composto deixa escapar a sua composição (ou elementos da sua composição).

Para se perceber convenientemente o que estamos a dizer, temos de referir que a confusão envolve necessariamente dois aspectos intimamente relacionados. Um primeiro tem que ver com a estrutura da *implicação do sentido* e um segundo com *presença oculta*. Foquemos cada um destes dois aspectos.

A estrutura da implicação do sentido envolvida na confusão tem que ver com um entretendimento das determinações. O que isto pretende exprimir é o facto de uma determinação, pelo seu próprio sentido, estar apoiada em (ou envolvida com) outras determinações. Quer dizer, uma determinação só é vista da maneira como o é porque, de algum modo, pressupõe outras determinações. Assim, a determinação em causa remete, pela maneira como é vista, para estas outras determinações. Desta forma, em vez de a determinação ser uma ilha sem ligação com outras determinações, acontece pelo contrário que está entretecida com outras.

Consideremos um exemplo. Suponhamos que estou a olhar para um lenço. Nesse caso, ‘lenço’ é uma determinação que está presente naquilo a que chamámos o foco. Acontece que, ao ver o lenço, vejo-o com várias propriedades. Assim, por exemplo, vejo o lenço como um corpo resistente – isto é, como um corpo que não se desfaz se eu lhe tocar, que não se presta a tudo o que eu quiser fazer com ele, etc. Para além disso, vejo-o como subsistindo ao longo do tempo, de tal forma que julgo que a) vem de uma existência anterior, b) não vai sumir-se de repente e c) possui identidade diacrónica (quer dizer, é agora o mesmo que foi e o mesmo que continuará a ser depois). Vejo-o ainda como sendo incapaz de se mexer por si mesmo. Da mesma maneira, vejo-o com muitas outras propriedades.⁸⁶ Assim, o lenço, pela maneira como eu o vejo, envolve estas propriedades – resistência, subsistência no tempo, ausência de actividade própria, etc. Sem estas propriedades, apareceria imediatamente com um teor diferente. A determinação ‘lenço’, portanto, em vez de ser uma ilha sem ligação com outras determinações, remete para as determinações ‘resistência’, ‘subsistência no tempo’, ‘ausência de actividade própria’, etc. Ou seja, a determinação ‘lenço’ está entretecida com outras determinações.

⁸⁶Por exemplo, vejo-o como público (testemunhável por um número indeterminado de outros acontecimentos de lucidez como o meu), como tendo existência independente das representações que o testemunham, etc.

O segundo aspecto envolvido na confusão tem que ver com uma peculiar forma de presença: a presença oculta. Em vez de acontecer que a rede criada pelo entretecimento de determinações seja evidente (i.e., apareça declarada ou manifesta no próprio foco), acontece, pelo contrário, que tende a passar despercebida. Por outras palavras, embora as determinações que se encontram no foco estejam cruzadas com outras determinações, quem vê as determinações presentes no foco (no caso, o lenço) tende a não se aperceber destes cruzamentos. Assim, quando a pessoa em causa considera uma certa determinação, não se apercebe de que ela remete para outras determinações, depende delas, etc. O que isto faz é que estas últimas fiquem escondidas. Ou seja, porque a pessoa não se apercebe de que a determinação considerada remete para outras determinações, estas últimas ficam ocultas. Deste modo, embora as determinações em causa estejam presentes – já que a determinação manifesta (com que se tem contacto) está enraizada nelas –, estão presentes de forma oculta.⁸⁷

Tornemos a considerar o exemplo do lenço. Se é verdade que todas as propriedades referidas acima (resistência, subsistência no tempo, etc.) estão envolvidas na maneira como eu vejo o lenço, é igualmente verdade que eu não me apercebo desse envolvimento. Isto é, quando eu vejo o lenço, não me apercebo de que o modo como eu o vejo está a ser decisivamente influenciado por essas propriedades.⁸⁸ Por isso, estas propriedades ficam escondidas. Assim, embora a determinação ‘lenço’ remeta para outras determinações (‘resistência’, ‘subsistência no tempo’, etc.), estas determinações ficam ocultas.

É decisivo percebermos que, mesmo estando ocultas (e mesmo estando fora dele), as

⁸⁷Podemos imaginar um espectáculo de circo. Supunhamos que um artista está a fazer habilidades no ar. Os espectadores ficam espantados com o facto de ele conseguir executar tamanhas proezas sozinho. O que se passa, contudo, é que o artista está preso por uns fios a dois ajudantes. Estes ajudantes puxam os fios nos momentos em que o artista está a executar as habilidades mais difíceis. Simplesmente, os fios são demasiado finos para serem vistos. Por isso, os espectadores julgam que o artista está sozinho. Ou seja, porque os espectadores não se apercebem dos fios que ligam o artista aos seus ajudantes, julgam que aquele está sozinho. Desta forma, os ajudantes ficam escondidos, ocultos. Em resumo, embora o artista esteja a ser ajudado – de tal maneira que os espectadores só o vêem fazer aquelas habilidades porque ele tem ajuda –, acontece que, uma vez que os fios que o ligam aos ajudantes passam despercebidos, estes últimos ficam ocultos.

Este exemplo põe, de certa forma, na pista daquilo de que se trata. Mas, por outro lado, claudica – e de tal maneira que é a sua insuficiência que leva ao ponto decisivo. Na ilustração a que acabamos de recorrer, aquilo que aparece no palco está movido por factores não declarados nele e que são, por assim dizer, eliminados: ficam fora de vista. Todavia, o que acontece no caso da visão do lenço é muito diferente. Com efeito, neste caso, aquilo que corresponde aos fios invisíveis e aos ajudantes tem de estar, de algum modo, a ser visto. Isto é, a própria ‘posse’ do lenço como conteúdo manifesto (presente no foco, reconhecível e reconhecido nele) implica que o próprio olhar que está a ver o lenço tenha consigo – e tenha consigo no ver-o-lenço – todas as determinações que estão implicadas na fixação do teor com que o lenço imediatamente lhe aparece. Assim, esse olhar tem consigo, de alguma maneira, a resistência, a subsistência no tempo, a ausência de actividade própria, a existência pública, etc., sem as quais o lenço apareceria com um aspecto muito diferente. Quer dizer, se o espectador do circo não visse os fios e os ajudantes, também não poderia ver o próprio artista. Por isso, o fulcro do fenómeno da confusão é nem mais nem menos do que o acontecimento de o ver-o-que-se-vê não acompanhar a sua própria composição (deixar fora de vista uma significativa parte do que *está a ver*: do que tem de estar a ver para ver o que vê).

⁸⁸É certo que, depois de reflectir sobre elas, consigo aperceber-me de que as associo ao lenço. Contudo, o que tende a acontecer é que eu vejo o lenço pura e simplesmente sem reparar nelas.

determinações ocultas estão *presentes* no próprio foco. Realmente, se não estivessem presentes, eu nunca veria um lenço como resistente, nem como incapaz de se mover por si mesmo, nem como realidade que perdura, etc. Ora, acontece que eu o vejo desta maneira. Isto é, vejo-o como resistente, como incapaz de se mover por si mesmo, etc. Assim, as determinações ‘resistência’, ‘incapacidade de movimento próprio’, etc. estão presentes no foco; o que acontece é que estão *escondidas*. Em suma, essas determinações estão presentes de forma oculta, silenciosa, submersa.

Indicámos acima que a estrutura da implicação do sentido tem que ver com a circunstância de as determinações que estão no foco remeterem, pela maneira como são compreendidas, para outras determinações. O que estamos agora a perceber é que estas últimas também estão, de alguma maneira, presentes no foco, embora se mantenham ocultas ou submersas (não manifestas nele). Assim, as determinações manifestamente presentes no foco remetem, pelo seu sentido, para determinações só ocultamente presentes (e que, nesse sentido, não figuram nele). Portanto, como sugerimos, os dois aspectos envolvidos na confusão – implicação do sentido e presença oculta – estão intimamente relacionados um com o outro.⁸⁹

Uma vez descritos os dois elementos da confusão, podemos perceber melhor em que consiste uma representação confusa e uma determinação confusa. Uma representação é confusa quando está caracterizada pelos dois elementos da confusão. Da mesma forma, uma determinação de uma representação é confusa quando está caracterizada por esses mesmos elementos. Quer dizer, uma representação ou determinação é confusa quando, por um lado, pressupõe outras determinações, e quando, por outro, estas últimas estão ocultas – de tal maneira que a primeira tem um carácter manifesto e é reconhecida, enquanto as últimas passam despercebidas, sem que se tenha ideia delas. É por isto que uma determinação confusa é aquela que não está a ser cabalmente acompanhada pela atenção de quem a tem: é que há determinações que estão pressupostas nela e que se mantêm como que clandestinas. Retomemos o exemplo do lenço. A determinação ‘lenço’ pressupõe outras determinações – ‘resistência’, ‘incapacidade de movimento próprio’, etc. – que estão ocultas. Uma vez que

⁸⁹A implicação de sentido não teria de envolver necessariamente uma presença oculta, embora esta última tivesse de envolver necessariamente a implicação de sentido. Consideremos a primeira destas duas afirmações. Conseguimos conceber uma implicação de sentido que não envolvesse presença oculta: bastaria que todas as determinações para que outras determinações remetem estivessem manifestas. Consideremos agora a segunda afirmação. Se há uma presença oculta, é porque há determinações secretamente implicadas na maneira como se vê. Ou seja, no fulcro das determinações manifestas, há determinações ocultas que estão efectivamente presentes. Mas isto quer forçosamente dizer que as determinações manifestas estão apoiadas nas – ou a pressupor as – determinações ocultas. Isto é, as determinações ocultas estão a influenciar a forma como as determinações manifestas são percebidas – e tanto quer dizer que estão a influenciar o próprio olhar que não se consegue aperceber delas. Com efeito, se assim não fosse – i.e., se as determinações ocultas não tivessem qualquer influência nas determinações manifestas –, não haveria nenhuma razão para se afirmar que as determinações ocultas estão presentes. Por isso, se há presença oculta, há necessariamente implicação de sentido.

estas determinações estão ocultas, a atenção não consegue acompanhá-las. Assim, a atenção não consegue acompanhar tudo o que está envolvido na determinação ‘lenço’. Por isso, a determinação ‘lenço’ é uma determinação confusa.

Não podemos seguir aqui todos os problemas que se põem em torno do fenómeno da confusão. Limitamo-nos a referir alguns, que são mais importantes para aquilo que aqui se acha em causa. Em primeiro lugar, o fenómeno da confusão levanta um problema de inteligibilidade; este problema tem que ver com a simultânea presença e ausência dos conteúdos ‘clandestinos’. Quer dizer, como pode acontecer que, por uma parte, esses conteúdos se mantenham fora de vista – de tal modo que passam completamente despercebidos –, mas, por outra parte, tenham de estar de alguma forma a ser vistos – já que, se assim não fosse, não se poderia estar a ver o que se vê?

Um segundo problema tem que ver com a questão de saber que é que, naquilo que nos aparece (isto é, naquilo que nos aparece de forma manifesta), tem ‘passageiros clandestinos’ como os referidos. Por outras palavras, uma segunda questão fundamental que se põe é a de saber que é que, dentro do próprio foco (dentro dos conteúdos que habitualmente nos aparecem nele), possui um carácter confuso no sentido indicado. Até que ponto vai a confusão dentro do foco? Que é que, nos conteúdos manifestos que nos aparecem, está marcado por este tipo de ‘defeito’ – e que é que, se é que há alguma coisa, não o está?

Isto leva-nos, finalmente, a uma terceira questão fundamental: se o próprio foco está ocupado por conteúdos confusos, até onde vai a rede de implicações de que os elementos disponíveis no foco constituem o ponto de partida? Dito de outra maneira, se aquilo que nos aparece declarado no foco é a ponta de um *iceberg* que se mantém submerso, que *iceberg* é esse – qual é a sua extensão, que é que o compõe, etc.?

Este rápido bosquejo permite perceber a afinidade que há entre o fenómeno da confusão e a questão da memória – tal como esta se encontra desenhada no livro X das *Confissões*. Mas, por outro lado, também nos fornece como que o meio de contraste para compreendermos melhor a especificidade da forma como o fenómeno da confusão está, por uma parte, compreendido por Agostinho nas *Confissões* e constitui, por outra, uma peça fundamental da antropologia augustiniana da *imago Dei*.

No que diz respeito à afinidade, também se verifica que, no livro X das *Confissões*, o que está em causa é o facto de aquilo a que chamámos o foco estar em ligação com qualquer coisa como um saber submerso (um maciço de saber submerso) com a amplitude e a composição que, por um lado, Agostinho procura pôr em evidência e, por outro, tentámos resumir acima.

Na verdade, também para Agostinho não acontece que haja só o foco do que propriamente se tem de forma declarada – e que se percebe muito bem que se tem –, de tal maneira que o património de saber que de cada vez possuímos se esgote nisso. Acontece antes que esse foco, que é contraposto à memória, constitui apenas uma pequena parte do nosso património de saber. Com efeito, há todo um maciço de saber submerso correspondente àquilo a que, pelas razões indicadas, Agostinho chama memória.

Para além disso, também para Agostinho, não acontece que as duas componentes opostas do nosso património de saber – o foco e a memória – estejam completamente separadas uma da outra, estanques uma em relação à outra. Verifica-se, pelo contrário, que aquilo a que chamámos o foco (o foco da apresentação manifesta) está secretamente voltado para a memória, sofre interferência por parte da memória, é visto à luz da memória, etc. Assim, aquilo que nós vemos (o que quer dizer, em particular, aquilo que nós vemos no próprio foco) se decide em grande medida nesse saber paradoxal em ângulo cego para que a noção augustiniana de memória remete.

No que diz respeito ao contraste (ou diferença) entre aquilo sobre que Agostinho se debruça e a questão da confusão, não é este o lugar para examinar tal ponto em todos os seus aspectos. Limitamo-nos a indicar aqueles que são mais decisivos. É claro que, *in re*, Agostinho se debate com a questão da confusão. Mas é igualmente claro que a trata de forma muito particular.

Por um lado, a sua análise do problema da confusão tem como fio condutor a questão da memória: uma averiguação que a) parte do conceito de memória e b) a pouco e pouco (como vimos) vai modificando esse conceito (mas sem nunca deixar de o ter como fio condutor).

Por outro lado, Agostinho não se preocupa em fazer um levantamento de tudo quanto porventura haverá de confuso na própria esfera do foco (do foco que é contraposto à memória), nem se preocupa em partir disso para fazer um levantamento de até onde levam os fios (ou as redes de implicações) de que se encontram pontos de partida na própria esfera dos conteúdos declarados. Na verdade, parece muito mais interessado em medir a amplitude – e fazer como que um recenseamento global – do campo da memória (isto é, do saber submerso). Realmente, por um lado, põe a tónica na marcação da extraordinária *capacidade* da memória (isto é, na marcação das totalidades de totalidades, do *crescendo* de totalidades cada vez mais admiráveis que se descobrem no campo da memória); e, por outro lado, também põe a tónica na marcação da extraordinária *heterogeneidade* da memória (quer a heterogeneidade de modos de ser que separa as totalidades referidas umas das outras, quer a

heterogeneidade que separa algumas delas de nós mesmos).⁹⁰ Finalmente, é tudo isto (essa extraordinária amplitude, quantitativa e qualitativa) que acaba por ser descoberta como fonte secreta de interferência na própria esfera do foco. Ou seja, é isso que é descoberto como aquilo com que o foco do saber manifesto (do oposto da memória) está de tal modo em ligação que é à luz disso que nós vemos os próprios conteúdos manifestos.

São várias as razões por que é assim (quer dizer, por que as análises de Santo Agostinho tomam este rumo), e nada do que dissemos pretende pôr em causa a legitimidade de se seguir tal rumo, ou de se ter a prioridade que Agostinho parece ter. Mas, mesmo que não caiba analisar nada disto com mais atenção, há um ponto que devemos ter presente. Esse ponto tem justamente que ver com o itinerário que as análises do livro X das *Confissões* tomam a partir daqui. Como se sabe, todo o levantamento de que tentámos dar uma ideia nos parágrafos anteriores sofre uma *inflexão*, em virtude da qual Agostinho passa a pouco e pouco a considerar aquilo que podemos descrever como a inclusão *do próprio Deus* no território da memória (isto é, no território do saber submerso que o conceito augustiniano de memória, tal como está apresentado nas *Confissões*, acaba por configurar).

Já vamos ver como é assim. O que agora importa realçar é que as tónicas postas por Agostinho (quando, sem a designar assim, se debate com a questão da confusão) têm que ver precisamente com isto. Como dissemos, em última análise, o que mais preocupa Santo Agostinho é vincar a extraordinária capacidade (por assim dizer, quantitativa e qualitativa) dos palácios da memória. Para além disso, e como também notámos, Agostinho fá-lo através de dois pontos. Por um lado, insiste na ideia de *amplitude* – isto é, em como, por uma parte, apesar de toda a nossa finitude,⁹¹ temos verdadeiramente ‘mundos e fundos’ na esfera da memória e, por outra parte, esta última se caracteriza por ser diametralmente oposta à exiguidade do foco. Por outro lado, insiste na ideia de *heterogeneidade* (de distância qualitativa, das distâncias de modos de ser que são galgadas pela memória) – quer dizer, insiste na forma como a memória é capaz de alcançar não só modos de ser completamente heterogêneos entre si, mas também completamente heterogêneos ao nosso.

Ora, o que está a ser preparado no percurso que tanto insiste nestes dois pontos não é senão o descobrimento da possibilidade de que também o próprio Deus está, de certa forma, incluído na memória. Quer dizer, trata-se do descobrimento da possibilidade de que

⁹⁰O que isto quer dizer é que a memória acaba por incluir modos de ser completamente desproporcionados em relação ao nosso próprio modo de ser. Assim, para dar dois exemplos, a memória, ao incluir as ideias, inclui a ideia de eternidade – completamente desproporcionada em relação à nossa condição mortal –, assim como a ideia da verdade absoluta – também ela completamente desproporcionada em relação à nossa condição finita.

⁹¹E da própria finitude que, de certa forma, nos fecha na esfera do foco, e nos impede de ter conhecimento da memória (isto é, o nosso saber submerso).

a memória tem capacidade para nada menos do que Deus. Dito ainda de outra maneira, o que se desenha é a extraordinária capacidade de ser vencida a mais absoluta das distâncias: aquela que separa a criatura do criador.

A questão está em saber como – isto é, como é que Agostinho dá esse passo, como é que sustenta que pode ser assim, etc. É para essa questão que nos voltamos agora.

2.2 Notícia de superlativo

Antes do mais, devemos chamar a atenção para um ponto decisivo. A forma como Santo Agostinho gera a inflexão referida acima (segundo a qual se volta para a inclusão de Deus na memória) toma, de certa maneira, um rumo surpreendente. De facto, em vez de se dirigir a conteúdos que estabeleçam uma relação óbvia com Deus (ou com aquilo em que, de todo o modo, tendemos a pensar quando se introduz o conceito de Deus), Agostinho foca elementos que têm muito mais que ver com a nossa relação connosco próprios. Isto prende-se com um entendimento muito particular que Agostinho faz da *notitia Dei*. Este entendimento é tal que Agostinho não situa a *notitia Dei* onde estaríamos à espera. Com efeito, em primeiro lugar, Agostinho localiza-a na esfera da memória (e não no foco, onde seria evidente); em segundo lugar, faz-lhe corresponder um conteúdo completamente inesperado; em terceiro lugar, e em virtude dos pontos anteriores, atribui-lhe funções muito diferentes daquelas que, à partida, seriam antecipáveis.

Isto permite-nos concluir que a antropologia augustiniana da *imago Dei* não se limita a fazer uso de um conceito prévio de Deus (e da *notitia Dei*) e a tentar mostrar que Deus está presente onde não julgávamos. Na verdade, passa por muito mais do que isso: passa por uma modificação tanto da noção de *notitia Dei* como da própria noção de Deus. Realmente, Deus é *redescoberto* na antropologia da imagem: não só no que tem que ver com a circunstância de estar *in interiore homine*,⁹² mas também no que tem que ver com o seu *próprio teor*. Quer dizer, o Deus que se descobre através da antropologia da imagem – o Deus ‘interior’, i.e., o Deus da memória, o Deus que habita *in interiore homine* – não é bem o mesmo que o Deus que é concebido sem que essa concepção envolva a dimensão ‘interior’ a que aqui nos referimos. Isto implica que, ao contrário do que pode parecer, a ‘versão estritamente imanente’ da antropologia da *imago Dei* não tem meramente funções auxiliares de verificação ou corroboração em relação à versão teológica dessa antropologia. Na verdade, também pode desempenhar um papel decisivo como fonte de clarificação, correcção e aprofundamento do

⁹² *De Ver. Rel.* XXXIX, 72.

próprio conceito de Deus com que a perspectiva teológica opera.

2.2.1 Vontade de felicidade

Segundo Agostinho, entre os objectos que não são dados a ver imediatamente, há um que se destaca. Trata-se de uma notícia de *superlativo*, isto é, de uma notícia de qualquer coisa como uma realidade insuperável. Para percebermos melhor o que está em causa, consideremos a seguinte passagem do livro XIII do *De Trinitate*:

“(...) *quoniam verum est quod omnes homines esse beati velint, idque unum ardentissimo amore appetant, et propter hoc cetera quaecumque appetunt; nec quisquam potest amare quod omnino quid vel quale sit nescit, nec potest nescire quid sit quod velle se scit; sequitur ut omnes beatam vitam sciant. Omnes autem beati habent quod volunt (...)*”⁹³

Este trecho apresenta uma caracterização sumária da vontade da felicidade (*beata vita*). Como tentaremos mostrar, a felicidade é precisamente a realidade insuperável de que o homem tem notícia. Baseados no excerto citado, sublinhamos vários aspectos.

A afirmação central desta passagem é a de que todos os homens querem ser felizes (*omnes homines esse beati velint*). Para percebermos convenientemente esta afirmação, devemos começar por considerar dois pontos preliminares. Em primeiro lugar, de acordo com o trecho, a felicidade equivale a um estado de uma pessoa – por assim dizer, a um estado de si, a um estado próprio. É isto que Agostinho quer dizer quando fala em ser feliz (*beatus esse*). Felicidade, portanto, não é uma determinada realidade exterior à pessoa que tem notícia dela: é sim um estado dessa pessoa. Por conseguinte, quando alguém quer ser feliz, o que se passa é que quer ter-se *a si mesmo noutra estado*. Em particular, quer ter-se a si mesmo no estado ‘felicidade’.

Em segundo lugar, o trecho aqui em análise indica que a felicidade não equivale simplesmente a um estado pessoal sem mais, mas sim ao estado pessoal *superlativo* (*omnes autem beati habent quod volunt*). Ou seja, uma vez atingido o estado felicidade, nada mais é pedido. Nesse estado, portanto, a pessoa está completamente preenchida: não há nada que lhe faça falta, e não há nada que venha acrescentar o que quer que seja à situação em que ela se encontra. Assim, a felicidade corresponde ao estado de *plenitude absoluta*. Ou ainda, corresponde ao estado supremo de si, um estado totalmente insuperável.

Vistos isto, podemos analisar a afirmação central do trecho em discussão: todas as pessoas querem ser felizes (ou, o que é o mesmo, todas as pessoas têm vontade da *beata vita*).⁹⁴ Sobre

⁹³*De Trin.* XIII, V, 8.

⁹⁴Esta afirmação encontra-se abundantemente no *corpus* agustiniano. Veja-se, por exemplo, *Conf.* X, XX, 29, *Cont. Acad.* I, II, 5, *De Bea.* II, 10, *De Civ.* X, 1, *De Lib. Arb.* I, XIV, 30, *ibi.*, II, IX, 26, *ibi.* III, VII, 21, *De Mag.*

esta afirmação, há vários aspectos a pôr em evidência.

Um primeiro aspecto tem que ver com o estatuto da afirmação em causa. Esta afirmação corresponde como que a uma generalização daquilo que Agostinho verifica que se passa *consigo mesmo*. Expliquemo-nos melhor. Ao reflectir sobre si mesmo, Agostinho descobre que a sua vontade está vinculada à felicidade. Quer dizer, ao debarter-se com o problema, percebe que não pode querer outra coisa que não a felicidade, já que, em tudo aquilo que quer, quer incontornavelmente ser feliz. Esta verificação leva-o a perguntar-se se poderá haver alguma vontade humana que fuja a este padrão. Por outras palavras, ao perceber que não pode deixar de querer ser feliz, pergunta-se se será concebível que algum homem alguma vez o possa. Acaba por responder negativamente a esta pergunta – e é isso que o leva a declarar que todos os homens querem ser felizes. Assim, a afirmação central do trecho aqui em análise está assente, por um lado, naquilo que Agostinho verifica que se passa consigo e, por outro, numa análise – que tem um carácter como que de experimentação – sobre aquilo que ele concebe que se passa com os outros homens.⁹⁵

Um segundo aspecto tem que ver com a não indiferença ao *melhor para si*. Como começámos por ver, a felicidade traduz-se no estado superlativo de si. É precisamente isto que Agostinho está a defender quando enuncia que todos os homens têm uma vontade incontornável de felicidade: todos os homens querem – e não podem deixar de querer – o estado superlativo de si. Segundo Agostinho, portanto, cada homem não só não é indiferente ao que se passa consigo, como, mais especificamente, está inalienavelmente interessado em alcançar a plenitude de si – um estado de si mesmo igual ao superlativo.⁹⁶

Um terceiro aspecto passa pela notícia. Uma qualquer vontade está radicada numa notícia, i.e., num conhecimento, numa ideia. Dito de outra maneira, só há vontade de um objecto se houver notícia dele. É isto que se depreende da expressão “*nec quisquam potest amare quod omnino quid vel quale sit nescit*”.⁹⁷ Assim, por detrás da vontade de felicidade,

XIV, 46, *De Mor.* I, III, 4, *De Nat. et Grat.* XLVI, 54, *ibi.* XLIX, 57, *De Ord.* I, VIII, 24 *De Trin.* XI, VI, 10, *ibi.* XIII, III, 6 a XIII, VIII, 11, *ibi.* XIII, XX, 25, *ibi.* XIV, XV, 21, *In Ps.* 32, en. II, s. II, n° 15, *Retrac.* I, 14.

⁹⁵É certo que este movimento (de um Agostinho que se debate consigo, que formula expressamente a pergunta de saber se se pode conceber um ponto de vista humano que não esteja moldado por um desejo de felicidade, etc.) não está exposto, tanto quanto sabemos, em nenhum texto de Agostinho. Apesar disso, é um tal movimento que se acha na raiz da afirmação aqui em análise. Vale a pena notar, entretanto, que, para Agostinho, a conclusão de que não se pode conceber uma vontade não vinculada à felicidade é tão evidente para qualquer pessoa que até os Académicos, para quem tudo é dúbio, a aceitam (cf. *De Trin.* XIII, IV, 7).

⁹⁶Convém talvez clarificar este aspecto. Quando dizemos que o homem está sempre interessado no superlativo de si, o que estamos a dizer pode ser posto da seguinte maneira: se ele puder escolher entre ter cinco objectos e ter sete, escolherá ter sete; se puder escolher entre sete e dez, escolherá dez; se puder escolher entre dez e cem, escolherá cem. Isto significa que se acha dominado por uma lógica aumentativa – que tem justamente como ponto de fuga o superlativo, o insuperável.

⁹⁷Sobre a tese de que o amor de um objecto requer o conhecimento desse objecto, veja-se *De Trin.* X, I, 1 a 3. Para o caso específico em que esse objecto corresponde à felicidade, veja-se *Conf.* X, XX, 29.

há uma *notícia* dessa felicidade.

O quarto aspecto diz respeito ao carácter constitutivo da vontade de *beata vita*. Segundo Agostinho, a vontade de felicidade do ser humano não corresponde a qualquer coisa de adventício. Pelo contrário, trata-se de uma realidade constitutiva.⁹⁸ Ou seja, o homem está constituído com vontade de *beata vita*, de tal maneira que essa vontade é qualquer coisa de intrínseco à sua identidade.

Este carácter constitutivo ou intrínseco da vontade de felicidade tem várias implicações. Em primeiro lugar, se a vontade é constitutiva, quer dizer que é *universal*. Isto é, diz respeito a todo e qualquer homem. Em segundo lugar, sendo constitutiva, é necessariamente *permanente*. Ou seja, equivale a uma vontade que acompanha todos os momentos da vida humana. Assim, qualquer que seja o momento da sua vida, um homem, nesse momento, quer ser feliz. Em terceiro lugar, a vontade de felicidade é também necessariamente *indespeditível*, in anulável. Realmente, se ela está inscrita na constituição do homem, a única maneira de ele a anular seria deixar de ser homem. Por isso, enquanto for vivo, vai estar necessariamente voltado para a *beata vita*, interessado nela, e de tal forma que não pode deixar de o estar. Em quarto lugar, a vontade aqui em causa é *imutável*. Não se trata apenas de ser in anulável; acontece também que o homem não a pode redireccionar. Assim, o alvo desta vontade é sempre o mesmo: a *beata vita*.

Um quinto aspecto envolvido na afirmação central é que a *beata vita* é *inalcançável no tempo*.⁹⁹ Por um lado, como sugerimos, a travessia da vida está marcada por uma relação permanente e indespeditível com a *beata vita*. Por outro lado, está igualmente marcada por uma *ausência* do que quer que seja que corresponda a isso. Efectivamente, mesmo quando o estado de si sofre uma melhoria, esse novo estado fica ainda totalmente aquém da plenitude absoluta envolvida na ideia de *beata vita*. Isto significa que a vida se acha continuamente referida a uma determinação que *nunca* se verifica. Ou seja, a vida caracteriza-se pela insólita propriedade de a vontade humana estar como que prisioneira de uma realidade que nunca se verifica.

Mas isto não é tudo. Segundo Agostinho, não acontece simplesmente que, durante a vida, uma pessoa nunca chegue à felicidade. Para além disso, a vida tem a forma de uma *negação* da felicidade. Poderia dar-se o caso de a vida não incluir em si a felicidade, mas de tal maneira que admitisse estados semelhantes ou próximos a ela. Ora, não é nada disso que se passa. Realmente, para Agostinho, a vida não só não admite a felicidade, como, para

⁹⁸Esta ideia encontra-se expressamente vinculada, por exemplo, em *De Lib.* II, IX, 26, onde Agostinho afirma que, na base de uma vontade de felicidade, está *impressa* em nós uma *notio beatitudinis*.

⁹⁹Cf. *De Trin.* XIII, VII, 10.

além disso, é diametralmente *oposta* a ela.

Para percebermos melhor o que estamos a afirmar, consideremos o seguinte ponto: se uma pessoa tem vontade de felicidade, e se a felicidade corresponde a qualquer coisa de extraordinário, então a pessoa em questão tem todo o interesse em que ela se prolongue no tempo. Isto é, ficaria totalmente desapontada se a *beata vita* que tanto almeja não se prolongasse indefinidamente. Assim, envolvida com a sua vontade de *beata vita*, a pessoa em causa tem necessariamente uma vontade de *eternidade*, i.e., uma vontade de ausência de limite temporal.¹⁰⁰ Sucede que a pessoa está permanentemente perante a possibilidade da morte: pode morrer a cada instante. Por isso, a sua petição de eternidade está a ser *derrubada* a cada instante. Deste modo, não se trata simplesmente de não alcançar a felicidade: trata-se de se encontrar *sempre* na iminência de a perder.

Agostinho exprime esta oposição drástica entre a vida humana e a felicidade através da noção de *temptatio*.¹⁰¹ Uma tal noção expressa, portanto, a negação sistemática do que é pedido pela vontade de superlativo. Ou seja, expressa uma negação acabada, permanente e completa dessa vontade. Dito ainda de outra forma, trata-se de o homem se encontrar, por assim dizer, nos antípodas daquilo que a sua constituição pede. Baseados em alguns passos do livro X das *Confissões*, detemo-mos agora em alguns aspectos envolvidos na noção de *temptatio*. Aludindo ao livro de Job, Agostinho pergunta:

“*Numquid non temptatio est vita humana super terram?*”¹⁰²

A noção de *temptatio* equivale à noção de provação, que envolve quatro ideias. Em primeiro lugar, envolve a ideia de incerteza: o sucesso tanto pode ser bom como mau.¹⁰³ Quer dizer, o homem não sabe qual vai ser o desfecho do seu desempenho vital. Em segundo lugar, provação envolve a ideia de uma ausência de descanso:

“*Quis inter haec medius locus, ubi non sit humana vita temptatio?*”¹⁰⁴

Por outras palavras, a vida sobre a terra é descrita como o contrário do descanso absoluto, isto é, como o contrário da completude. Assim, mesmo quando há alegrias, há a possibilidade de tristezas futuras:

“*Prospera in adversis desidero, adversa in prosperis timeo.*”¹⁰⁵

¹⁰⁰ Agostinho apresenta expressamente esta associação em *De Trin.* XIII, VII, 10.

¹⁰¹ Cf. *Annot. in Job* 7, *Conf.* X, XXVIII, 39.

¹⁰² *Conf.* X, XXVIII, 39. Cf. *Job* 7, 1.

¹⁰³ Esta ideia está expressa no comentário de Agostinho ao livro de Job: “*Tentationem vero dicit tamquam stadium certaminis, ubi vincit homo, vel vincitur*” (cf. *Annot. in Job*, 7).

¹⁰⁴ *Conf.* X, XXVIII, 39.

¹⁰⁵ *Conf.* X, XXVIII, 39.

Em terceiro lugar, a noção de provação envolve a ideia de necessidade: era necessário que o ser humano fosse posto à prova.¹⁰⁶ Em último lugar, provação envolve a ideia de desproporção. De facto, o homem encontra-se em tensão para uma situação completamente *desproporcional* em relação àquilo que ele experimenta.

Expliquemos melhor este último ponto. O homem, estando imerso no tempo, está sempre numa situação qualitativamente diferente da situação correspondente à ideia de eternidade – ideia que se acha implicada, como vimos, na sua ideia de felicidade. Quer dizer, o estado temporal é radicalmente heterogéneo em relação ao estado eterno. Assim, mesmo que ele conseguisse chegar a um estado que o preenchesse imensamente, e mesmo que conseguisse prolongar esse estado durante um tempo infinito, estaria ainda completamente aquém da felicidade. Em conclusão, a felicidade é uma realidade não só inatingível no tempo, como, para além disso, completamente desproporcional em relação a tudo aquilo a que um homem pode chegar na sua vida.

O carácter desproporcional é ainda mais premente por causa de um sexto aspecto da tese central, relacionado com a *indeterminação* da ideia de felicidade. Embora todos os homens estejam à procura da felicidade, ela não lhes aparece com uma identidade definida.¹⁰⁷ Ou seja, embora o desejo de felicidade faça parte da constituição de um homem, ele (homem) não vê com clareza em que é que ela se concretiza. Assim, apesar de reconhecer facilmente que quer ser feliz, não é capaz de ver em que é que isso se traduz.¹⁰⁸ A felicidade, portanto, não lhe aparece como esta ou aquela realidade concreta, mas sim como uma realidade sem uma identidade definida. Numa palavra: a felicidade aparece-lhe como uma identidade *formal*.

Este carácter formal faz que os homens não concordem a propósito da identidade da felicidade:

“*Mirum est autem cum capessendae atque retinendae beatitudinis voluntas una sit omnium, unde tanta exsistat de ipsa beatitudine rursus varietas atque diversitas voluntatum (...)*”.¹⁰⁹

Porque a felicidade lhes aparece desfocada, os homens discordam entre si sobre qual é o conteúdo concreto que lhe está associado. Não obstante, Agostinho defende que esse conteúdo é *único* (o que está expresso pelo termo *ipsa*). Isto é, para Agostinho, embora diferentes homens atribuam diferentes identidades à felicidade, não acontece que cada pessoa

¹⁰⁶“*Sic enim confidens ob spem post tribulationem venturae consolationis, opportune tentatur. Bene autem spem dicit; quia cum res venerit, iam tentatio non erit necessaria*” (cf. *Annot. in Job*, 6).

¹⁰⁷Cf. *De Trin.* XIII, IV, 7.

¹⁰⁸É por isto que o carácter desproporcional fica mais evidente: o homem está de tal maneira aquém dela que não sabe a que é que ela corresponde.

¹⁰⁹*Ibidem*.

procure a sua felicidade – como se as diferentes pessoas pudessem ter diferentes felicidades. Segundo Agostinho, pelo contrário, a *beata vita* é única. Quer dizer, a *beata vita* é a mesma realidade para todos os homens.¹¹⁰ Simplesmente, porque a vêem de forma indefinida, eles não conseguem perceber a que é que ela corresponde – o que os leva à discórdia referida.

Apesar desta indefinição, não acontece que a *beata vita* seja completamente desconhecida. Dito de outra maneira, por mais desconhecida que a identidade da *vita beata* surja para um homem, não acontece que ele a veja como se não soubesse absolutamente nada acerca dela. Pelo contrário, compreende-a como estando associada a uma série de propriedades.¹¹¹ Assim, por exemplo, julga que a felicidade envolve, por um lado, eternidade e, por outro, preenchimento total de si mesmo. Logo, ainda que a *beata vita* não tenha para o homem uma identidade bem definida, ele identifica-a como correspondendo a uma situação eterna e de preenchimento máximo.

Isto permite-nos perceber que o carácter formal referido acima levanta um problema duplo. Por um lado, levanta um problema geral de desformalização. Quer dizer, a circunstância de a *beata vita* aparecer ao homem como um conteúdo formal implica que fica por determinar qual é a determinação concreta a que ela corresponde. Por outro lado, por se tratar da *beata vita*, existe um problema adicional: é que uma qualquer desformalização teria de satisfazer os requisitos pedidos pelo carácter superlativo envolvido na ideia de felicidade.

Explicuemo-nos melhor. Como acabámos de ver, a ideia de felicidade envolve (pelo menos) eternidade e preenchimento pleno. Mas isso implica que a *beata vita* acaba por não se desformalizar em nenhum conteúdo concreto: não porque seja vazia de propriedades (que, como vimos, não é), mas porque os seus requisitos (eternidade, preenchimento pleno, etc.) exigem mais – e, na verdade, radical e qualitativamente mais – do que qualquer conteúdo que se proponha desformalizá-la pode cumprir.

A este propósito, sublinhamos um sétimo aspecto envolvido na tese central aqui em discussão: a felicidade não está vinculada a nenhum conteúdo concreto. Quer dizer, a felicidade não tem de passar necessariamente por nenhuma realidade específica, tal como dinheiro, saúde, etc. A única vinculação que tem é a um programa meramente formal de maximização, mas de tal maneira que esta maximização não está obrigada a envolver este ou aquele objecto concreto, nem esta ou aquela determinação concreta. Por outras palavras, a vontade de felicidade traduz-se numa vontade de *mais*, mas de tal modo que este *mais* não diz forçosamente respeito a isto ou àquilo.

¹¹⁰Tal como a tese central aqui em discussão, a sustentação de que a *beata vita* é única está assente numa convicção de que não é concebível que possa ser de outra maneira.

¹¹¹Cf. *De Trin.* XIII, VII, 10.

O oitavo aspecto a assinalar tem que ver com a possibilidade de miragem. Para que o homem tenha ideia de felicidade, não é preciso que ela exista. Na verdade, pode muito bem acontecer que ele tenha ideia de felicidade e que a felicidade não exista. O que nos interessa salientar aqui é que toda a descrição feita acima é independente da existência efectiva de uma *beata vita*. Ou seja, a existência efectiva da *beata vita* é irrelevante para a tese segundo a qual o homem está constituído com vontade de *beata vita*. Assim, mesmo que ela não exista, a tese continua válida: o homem continua a estar constitutivamente orientado para a *vita beata*. O que acontece se ela não existir é que o homem está de raiz orientado para uma miragem.¹¹²

Referimos acima que a vontade de felicidade é permanente. Devemos agora desenvolver este ponto – o que nos conduz a um nono aspecto envolvido na tese central, relacionado com o carácter *total* da vontade de felicidade. A circunstância de a vontade aqui em causa ser permanente implica que não há instante nenhum em que o homem não queira ser feliz. Desta maneira, o que quer que, num determinado momento, um certo homem esteja a fazer, ou a sentir, ou a experimentar, ou a imaginar, etc., ele nesse momento quer ser feliz. Isto significa, portanto, que o ser humano quer ser feliz na sua relação seja com o que for. Ou ainda, o homem procura a felicidade em tudo aquilo com que se relaciona.

Consideremos um exemplo do que estamos a afirmar. O facto de o homem querer ser feliz implica que ele quer ser feliz na relação que tem com os números. Isto é, ao pensar em números, ele quer ser feliz. Por isso, a sua relação com números está marcada pela sua vontade de felicidade. Não se trata, portanto, de uma relação sem mais: trata-se de uma relação que está afectada pela vontade de felicidade. Além disso, esta vontade não é qualquer coisa de geral, como se afectasse em geral a relação. Acontece antes que não há pormenor da relação que o homem tem com os números que não esteja perpassado por um desejo de *beata vita*.

O exemplo que acabamos de dar considera a relação do homem com os números. Contudo, poderia ter considerado a relação do homem com qualquer outra realidade: as ideias em que pensa, os objectos materiais com que lida, as pessoas por quem a sua vida passa, as actividades em que se envolve, as expectativas que o movem, as lembranças a que recorre, etc. Assim, a vontade de *beata vita* estende-se a todas as realidades da vida humana. Esta

¹¹²Agostinho considera expressamente esta possibilidade mais adiante no livro XIII do *De Trinitate*:

“*Sed non est mortalitatis huius haec vita, nec erit nisi quando et immortalitas erit. Quae si nullo modo dari homini posset, frustra etiam beatitudo quaeretur (...)*” (*De Trin.*, XIII, VII, 10).

Se a possibilidade da imortalidade não fosse dada ao homem, este procuraria em vão a felicidade. Assim, mesmo que não houvesse *beata vita* nenhuma, o homem continuaria a procurá-la.

última afirmação quer dizer duas coisas: por um lado, o homem está dominado pela vontade de *beata vita*; por outro lado, cada uma das realidades com que se envolve é como que uma personagem na peça correspondente a essa vontade, de tal maneira que é compreendida à luz da medida em que contribui ou não para ela.¹¹³

A este propósito, e como décimo aspecto, notamos que a vontade de *beata vita* é tal que todas as outras vontades derivam dela. É este o sentido da afirmação “*propter hoc cetera quaecumque appetunt*” do trecho do *De Trinitate* aqui em análise. Para percebermos convenientemente a derivação referida, consideremos a seguinte passagem do livro X das *Confissões*:

“*Quod si quaeratur a duobus, utrum militare velint, fieri possit, ut alter eorum velle se, alter nolle respondeat; si autem ab eis quaeratur, utrum esse beati velint, uterque se statim sine ulla dubitatione dicat optare, nec ob aliud velit ille militare, nec ob aliud iste nolit, nisi ut beati sint.*”¹¹⁴

O que Agostinho faz nesta passagem é um esboço da estrutura de desformalização da *beata vita*. Percebamos o que isto quer dizer. Em primeiro lugar, Agostinho sugere que a vontade primária ou original de qualquer homem é ser feliz – quer dizer, é alcançar o melhor estado de si: o estado superlativo, insuperável, totalmente preenchido, eterno, imutável, etc.

Como vimos acima, esse estado superlativo não é atingível na vida humana. Ainda assim, o homem continua a estar orientado para ele. De facto, dado que, como notámos, o desejo de plenitude é inanulável, então o homem não pode deixar de continuar a procurar alcançar a plenitude de si. Ora, estando de raiz interessado em alcançar o superlativo de si, ao verificar que ele é inalcançável, o homem passa a estar interessado em alcançar o *melhor possível*.

O interesse pelo melhor possível é um interesse *remediado*: o homem só se orienta para o melhor possível porque o melhor absoluto não está disponível. Por isso – isto é, porque o absoluto não está disponível –, o homem procura o mais parecido com ele: o melhor possível. O que deve ficar claro é que aquilo que ele realmente quer quando procura o melhor possível não é propriamente o melhor possível, mas sim o melhor absoluto. Quer dizer, a vinculação original continua a ser ao melhor absoluto, ao superlativo.¹¹⁵ O interesse pelo melhor possível é um interesse derivado (isto é, remediado, secundário, não original), porque consiste numa derivação do interesse original.

Entretanto, o melhor possível tenta replicar o melhor absoluto: procura aproximar-se tanto quanto possível da plenitude implicada nesse absoluto. Ora, como vimos, um dos

¹¹³Deve ficar claro, porém, que quem procura a *beata vita* não são as diferentes realidades, mas sim o próprio homem. Quem está movido por uma vontade de felicidade é o homem, e é isso que faz que não haja nada daquilo que lhe aparece que não esteja sempre já a) perpassado por ela e b) a ser compreendido no quadro dela.

¹¹⁴*Conf.* X, XXI, 31.

¹¹⁵O modelo da vinculação primária ao superlativo está já desenhado no *Górgias* de Platão, entre 464C e 465E.

traços fundamentais da plenitude é a eternidade. Assim sendo, o melhor possível procura aproximar-se – tanto quanto possível – da eternidade. Acontece que o mais próximo possível da eternidade é a vida toda. Nesse caso, o interesse pelo melhor possível implica sempre uma preocupação com a vida como um todo. Por outras palavras, o interesse pelo melhor possível resulta num interesse pelo melhor possível da vida toda.

Por sua vez, o interesse em que a vida toda seja o melhor possível implica um interesse em que o plano geral da vida seja o melhor possível. Dito de outra maneira, o interesse no melhor possível para o todo da vida implica um interesse na melhor ocupação possível para a vida considerada a longo prazo. Uma vez escolhida a melhor forma de ocupar a vida a longo prazo, escolhe-se a melhor ocupação possível para cada um dos prazos mais curtos. Isto acontece de tal modo que estes últimos têm em conta os prazos mais longos.

Qualquer que seja o prazo que se considere, porém, a perspectiva que se tem sobre o melhor possível para ele está assente nas diferentes possibilidades disponíveis. Para percebermos o que isto quer dizer, consideremos, por exemplo, o instante presente da minha vida. Para escolher o melhor possível para o meu instante presente, considero diferentes hipóteses que me estão disponíveis agora. Assim, neste momento, posso dormir, ou comer um chocolate, ou ir ao cinema, ou escrever este texto, ou ler um livro, etc. Uma vez consideradas estas diferentes hipóteses, enveredarei por aquela que me parecer a melhor possível. Isto é, optarei por aquela que me parece contribuir o mais possível para a plenitude de mim.¹¹⁶ Assim também com qualquer homem: a sua opção para um determinado período depende sempre das hipóteses disponíveis.

De todo o modo, o mais essencial é que, qualquer que seja a opção que um determinado homem faça em relação a um qualquer período da sua vida, ele continua a estar sempre originalmente vinculado ao melhor absoluto de si. De facto, o interesse que ele sente pela opção que escolhe tem por detrás um interesse em que esse período da sua vida seja o melhor possível, e este, por sua vez, tem por detrás um interesse em que a sua vida como um todo seja o melhor possível, e este último, por sua vez, tem por detrás um interesse pelo melhor absoluto de si, a *beata vita*. Assim, na raiz de qualquer opção, está a vigorar uma vontade de *beata vita*.¹¹⁷ Todavia, não está a vigorar como qualquer coisa distante ou pouco

¹¹⁶Como notámos acima, esta opção tem sempre em conta os prazos mais longos. Assim, se eu achar que comer um chocolate neste momento – em vez de estar a escrever este trabalho – vai contribuir para que a minha vida considerada a longo prazo não seja o melhor possível, então não optarei pelo chocolate, e escreverei o trabalho. Se é verdade que uma pessoa quer superlativar o mais possível cada um dos instantes, também é verdade que o quer fazer em relação à sequência dos instantes.

¹¹⁷É por isto que falamos em estrutura de desformalização da *beata vita*. A *beata vita*, que equivale à plenitude – isto é, ao melhor absoluto –, é desformalizada no melhor possível. O melhor possível, por sua vez, é desformalizado no melhor possível para a vida como um todo. O melhor possível para a vida como um todo, por sua vez, é

importante, como se não tivesse bem que ver com a pessoa em questão. Pelo contrário, no centro daquilo que essa pessoa faz está sempre uma vontade de ser feliz – pelo que ela só adere àquilo a que adere porque quer ser feliz.

Vimos que a perspectiva de uma pessoa sobre o melhor possível para um determinado período da sua vida tem por base as várias hipóteses que lhe estão disponíveis nesse período. Algumas delas tenderão a surgir-lhe como melhores, e de tal maneira que ela envereda por aquela que lhe parecer a melhor. O que está aqui a ser desenhado, portanto, é uma atribuição de valor: atribuem-se diferentes valores às hipóteses, e acaba por se optar por aquela a que se tiver atribuído maior valor. Uma tal atribuição depende de vários factores: da circunstância em que se está, dos próprios gostos, da própria maneira de ver a vida, etc. Todos estes factores são variáveis. Mas há um elemento que é sempre invariável: a vontade de *beata vita*. Qualquer que seja a circunstância em que se esteja, os gostos que se tenha num dado momento, ou a maneira actual de ver a vida, procura-se sempre a *beata vita*.

Podemos agora voltar ao exemplo dado por Agostinho. Se perguntarmos a dois homens se querem ser militares, um poderá responder que sim e o outro poderá responder que não. Contudo, tanto um como outro querem ser felizes. Na verdade, o primeiro quer a vida militar porque quer ser feliz, e o segundo não quer a vida militar também porque quer ser feliz.

Tendo em conta o que dissemos entretanto, este exemplo tornou-se claro. O homem que quer ser militar, ao considerar a circunstância em que está, os seus gostos, a sua maneira de ver a vida, etc., acha que a vida militar corresponde à melhor hipótese possível de ocupar a sua vida a longo prazo. Pela mesmíssima razão – isto é, por causa da circunstância, dos gostos, da maneira de ver a vida, etc. –, o homem que não quer ser militar acha que a vida militar não corresponde à melhor hipótese possível de ocupar a sua vida a longo prazo. Tanto um como o outro estão originalmente vinculados a um mesmo objectivo: a *beata vita*. O que acontece é que, em virtude das diferentes circunstâncias, dos diferentes gostos, etc., um deles atribui – dentro do conjunto das hipóteses possíveis para a vida a longo prazo – o valor máximo à vida militar, enquanto o outro não atribui.

Consideremos o homem que quer ser militar. Pelo que expusemos acima, o seu interesse pela vida militar nunca é directo. De facto, ele só se interessa pela vida militar porque está originalmente interessado na sua felicidade. Sucede que o interesse pela sua felicidade o leva a interessar-se pelo melhor possível para si, e o interesse pelo melhor possível para si leva-o a interessar-se pela vida militar. Isto significa que o interesse pela vida militar é o desformalizado no melhor possível dos prazos longos e no melhor possível dos prazos curtos.

resultado de uma sequência de derivações em relação ao interesse original – o interesse pela *vita beata*. Ou, por outras palavras, o interesse pela vida militar é o resultado de sucessivas desformalizações da *vita beata*. Em suma, o interesse pela vida militar é um interesse pela *vita beata* desformalizado.

O que acabamos de descrever não vale só para o interesse pela vida militar: vale para qualquer outro desejo. Qualquer que seja o desejo que uma pessoa tenha – comer um chocolate, fazer desporto, ver uma exposição, tirar um curso superior, emigrar, ser militar, não ser militar, ajudar um amigo, ganhar o prémio Nobel, ter muitos filhos, enganar outra pessoa, ter paz, ser preguiçoso, ser pontual, etc. –, esse desejo é originalmente um desejo de *vita beata*, de tal maneira que corresponde a um desejo de *vita beata* desformalizado.¹¹⁸ Assim, o interesse por um qualquer objecto nunca é directo – ou, o que é o mesmo, um desejo aparentemente avulso nunca é apenas um desejo avulso.¹¹⁹

Uma vez considerada (em jeito de aproximação) a estrutura de desformalização da felicidade, importa chamar a atenção para a *absoluta heterogeneidade* que separa esta última da vida humana. Vimos que a *beata vita* corresponde a qualquer coisa de desproporcional em relação à vida humana – e isto por duas razões. Por um lado, envolve requisitos (tais como o preenchimento pleno e eternidade) que os conteúdos da vida humana não conseguem cumprir; por outro lado, tem uma identidade em última análise desconhecida, isto é, uma identidade que está para além daquilo que o homem consegue conceber.

Mas há ainda dois outros factores que estão na base do carácter desproporcional ou heterogéneo. Um primeiro tem que ver com a total estranheza em relação àquilo a que chamámos o foco da consciência. A *beata vita* é tão pouco um conteúdo do foco que, mesmo quando está a ser considerada expressamente, não aparece no foco. Quer dizer, mesmo quando uma pessoa pensa explicitamente sobre ela, continua sem a ver – justamente por causa do seu carácter formal, indefinido. Isto significa que ela se encontra na esfera do para-lá-do-foco – isto é, na memória.

Este ponto leva-nos ao segundo factor. Poderíamos julgar que, porque a *beata vita* se encontra na memória, o homem já teve, no passado, algum contacto com ela. Agostinho, porém, defende o contrário disto: o homem não tem nem de perto nem de longe nenhuma lembrança de nada que tenha que ver com a *beata vita*.¹²⁰ Dito de outra maneira, o ho-

¹¹⁸Dito de outro modo: é porque eu quero ser feliz e porque, por isso, procuro o melhor possível e porque, dadas as circunstâncias, um determinado objecto me surge como um candidato ao melhor possível de um determinado período – é por tudo isto que esse objecto me surge como desejável.

¹¹⁹Sobre este assunto, cf. *De Trin.* XIII, V, 8.

¹²⁰Agostinho rejeita, assim, o modelo anamnésico retrospectivo. Sobre este modelo, veja-se, por exemplo, *De Trin.* XII, XV, 24, *ibi.* XIV, XV, 21, *Retract.* I, IV, 4, *ibi.* I, VIII (VII), 2. Veja-se também CILLERAI, Beatrice, *La*

mem nunca adquiriu nada da felicidade. Assim, a felicidade não só é qualquer coisa que o ultrapassa completamente – pelo que a) ele não encontra nada que a satisfaça, b) não sabe em que é que ela se traduz e c) ela não aparece no foco – como, para além disso, não é um conteúdo com que ele alguma vez tenha estado em contacto.

Tudo isto nos permite concluir que a *beata vita* é qualquer coisa que *transcende* absolutamente o homem. Por outras palavras, trata-se de uma determinação que lhe é *totalmente estranha*, uma realidade com que ele não tem *nada* que ver. Paradoxalmente, é a este absolutamente estranho que a vontade humana está permanentemente vinculada. Ou seja, num ser que está nos antípodas disso, há uma ideia de felicidade – que não só está presente, como ainda perpassa tudo aquilo que lhe aparece. Em resumo, o homem caracteriza-se pela propriedade muito peculiar de estar permanentemente orientado para um norte que se encontra totalmente para lá de si.

2.2.2 Multiplicidade de superlativos

Na subsecção anterior, mostrámos que o homem está constituído com uma notícia de superlativo. E como concluímos agora mesmo, isso significa que se acha em permanente relação com um objecto que o ultrapassa completamente. Ora, segundo a descrição que fizemos, esse objecto não é senão a *beata vita*. O que queremos mostrar agora é que a *beata vita* não se traduz na única determinação superlativa de que o homem tem notícia. De facto, em vez de se dar o caso de, inscrita na constituição do ser humano, se achar a notícia de uma única instância insuperável, acontece que estão inscritas notícias de *várias* instâncias insuperáveis. Por conseguinte, o homem não se limita a ter uma única direcção ou via pela qual se relaciona com a transcendência; pelo contrário, contém em si mesmo uma *multiplicidade de direcções de transcendência*.

Não podemos de maneira nenhuma fazer aqui um levantamento exaustivo dessa multiplicidade.¹²¹ Limitamo-nos a apresentar uma exploração em regime provisório de alguns dos elementos que a compõem. De qualquer modo, tendo em conta a globalidade deste trabalho, o que acima de tudo importa fazer aqui é uma apresentação de não mais do que alguns aspectos – justamente aqueles que permitem pôr em evidência que a transcendência

Memoria comme Capacitas Dei secondo Agostino – Unità e Complessità, ETS, Milão, 2008, pp. 72 e 79.

¹²¹Um tal levantamento seria feito se houvesse condições para isso. Não havendo, podemos, ainda assim, indicar referências para textos do *corpus* agustiniano que considerem outros superlativos para além daqueles que aqui vão ser considerados expressamente. Sobre o superlativo equivalente ao bem, veja-se *De Trin.* VIII, III, 4; sobre o superlativo equivalente à paz, veja-se *De Civ.*, XIX, 12 a 14; sobre o superlativo equivalente à sabedoria, veja-se *De Lib. Arb.*, II, IX, 25 e 26; sobre o superlativo equivalente à justiça, veja-se *De Trin.* VIII, VI, 9; finalmente, sobre o superlativo equivalente à proporção, veja-se *De Ver. Rel.* XLIII, 80.

não está, no acontecimento do humano, reduzida a um único veio, antes se espraia por uma multiplicidade de direcções.

Baseados em passagens do *corpus* agustiniano, consideramos apenas duas dessas direcções. Uma primeira corresponde à ideia de *verdade*.

*“Nam quaero ab omnibus, utrum malint de veritate quam de falsitate gaudere; tam non dubitant dicere de veritate se malle, quam non dubitant dicere beatos esse se velle.”*¹²²

Neste trecho, Agostinho descreve a vontade de verdade como qualquer coisa de tão incontornável quanto a vontade de felicidade. Com isto, Agostinho está a apresentar a verdade como uma determinação que se encontra em nada menos do que no mesmo nível que a *beata vita* (o que ficará mais claro adiante). Por agora, interessa-nos chamar a atenção para a circunstância de Agostinho fazer uma descrição análoga no caso da *imortalidade* – que constitui precisamente a segunda direcção referida.

*“Cum ergo beati esse omnes homines volunt, si verum volunt, profecto et esse immortales volunt: aliter enim beati esse non possunt. Denique et de immortalitate interrogati, sicut et de beatitudine, omnes eam se velle respondent.”*¹²³

Em paralelo com o que vimos no trecho anterior, Agostinho equipara o desejo de imortalidade ao desejo de *beata vita*.

Para percebermos melhor estas equiparações, há que assinalar alguns aspectos que os dois objectos que acabamos de introduzir – verdade e imortalidade – partilham com a *beata vita*. Antes de mais, também nestes casos há uma *inclusão*. Quer dizer, tal como acontecia no caso da *beata vita*, também no caso da verdade e da imortalidade se verifica que estas ideias estão, de alguma forma, incluídas no homem, contidas nele. Mais ainda, tal como na *beata vita*, a inclusão nestes casos acontece por via de uma *notícia disso*. Ou seja, a forma peculiar através da qual o ser humano inclui em si mesmo, de certo modo, a verdade e a imortalidade passa pela circunstância de ele ter *notícia* destas ideias.

Por outro lado, esta inclusão por via da notícia surge como profundamente *paradoxal* no momento em que consideramos o conteúdo das ideias mencionadas. De facto, os conteúdos aqui em questão – a verdade e a imortalidade – correspondem a superlativos. Isto é, correspondem a instâncias absolutas, máximas, inultrapassáveis, completas, perfeitas. Ora, é de nada menos do que *isso* que o ser humano – um ente finito, limitado e incompleto – inclui em si. Por outras palavras, o homem contém em si mesmo os superlativos correspondentes à verdade e à imortalidade, apesar do flagrante contraste de modos de ser entre estas e

¹²² *Conf.* X, XXIII, 33.

¹²³ *De Trin.* XIII, VIII, 11.

aquele. Desta forma, tem notícia de determinações que o *transcendem* absolutamente. Dito de outra maneira, está em relação com instâncias que se encontram infinitamente afastadas dele, e de tal modo que se mantêm *ao longe*.

Todavia, por mais afastadas que se mantenham, nem por isso ele deixa de ter *já um grau mínimo* de relação com elas. Quer dizer, apesar do absoluto contraste em jogo, o homem tem um grau diferente de zero da posse delas. Trata-se, portanto, de haver um *quantum irreduzível* dessas ideias de superlativo – e, mais especificamente, um *quantum* delas por *notitia* delas. Assim, o homem dá consigo numa situação *atravessada*: por um lado, não possui propriamente os superlativos referidos (não é imortal, não domina a verdade, etc); por outro lado, só sabe que não os possui porque possui já uma certa relação com eles. Mesmo que ele seja – por assim dizer – uma versão negativa da verdade, da imortalidade, etc. (o que significa que se encontra totalmente aquém da primeira, da segunda, etc.), percebe-se a si mesmo como tal pela circunstância de ter notícia delas.

Importa agora vincar algumas características fundamentais das notícias aqui em causa, ainda em paralelo com o que acontecia no caso da *beata vita*. Em primeiro lugar, trata-se de conteúdos que nunca foram *adquiridos*.¹²⁴ Não houve um momento da sua vida em que o homem tenha passado a ter ideia da verdade e da imortalidade. Pelo contrário, ele sempre deu consigo em relação com elas. Isto implica, portanto, que esses conteúdos *sempre já* estiveram presentes no homem.

Em segundo lugar, a forma de presença desse conteúdos não envolve uma posse de imagens deles, mas sim uma posse dos *próprios conteúdos*.¹²⁵ Não se trata meramente de réplicas da verdade e da imortalidade, mas sim da verdade e da imortalidade *elas mesmas*. Deste modo, ainda que elas se encontrem longe e a escapar, o homem está já em relação com *isso mesmo* que se encontra longe e a escapar.

Em terceiro lugar, tal como na *beata vita*, também nos superlativos aqui em discussão não acontece que as respectivas notícias sejam apenas conteúdos inteligíveis entre outros; pelo contrário, elas *afectam todos* os outros conteúdos, i.e., tocam-nos, influenciam-nos. Dito de outra forma, as notícias de verdade e de imortalidade *polarizam todos* os outros conteúdos. Isto verifica-se de tal maneira que não há nenhum conteúdo que seja compreendido independentemente deles. Não há nenhum X que apareça simplesmente como X; *todo* o X é sempre já visto *à luz* dessas notícias, i.e., com base nelas – afectado, moldado, transfigurado por elas.

¹²⁴Isto em virtude de as *notitiae* corresponderem a conteúdos inteligíveis – cf. *Conf.* X, IX, 16.

¹²⁵Novamente, cf. *Ibidem*.

2.2.3 Unicidade dos superlativos

Uma vez considerados alguns aspectos essenciais que a verdade e a imortalidade partilham com a felicidade, cabe agora chamar a atenção para a existência de uma *articulação* entre estes diferentes superlativos. Se até aqui desenhámos a isomorfia (isto é, o paralelismo, a afinidade) entre, por um lado, a felicidade e, por outro, os restantes superlativos de que o homem tem notícia, interessa-nos agora sublinhar a *conjunção* que se estabelece entre todos eles.

Como ficará claro no que se segue, a verdade, a imortalidade, a felicidade, etc. não se encontram unidas simplesmente pela circunstância de partilharem entre si algumas propriedades singulares. Se assim fosse, poderia dar-se o caso de elas constituírem, apesar da partilha referida, como que vectores independentes uns dos outros. Isto é, verdade, imortalidade, etc. poderiam ser direcções de transcendência caracterizadas pelas propriedades descritas na subsecção anterior (carácter não adquirido, posse do conteúdo original, etc.), mas de tal maneira que não haveria nenhuma conexão ou articulação entre as diferentes direcções.

Ora, não é isso que se passa: os superlativos estão justamente *ligados* entre si, i.e., *entrelaçados* uns com os outros, articulados em conjunção. Uma tal conjunção (que não é, de forma nenhuma, menos importante que a isomorfia descrita acima) significa que os superlativos estão unidos – no sentido em que *interferem* uns com outros, em que se *afectam* mutuamente. Assim, em vez de uma pessoa se relacionar independentemente (isto é, paralelamente, separadamente) com os diferentes absolutos, relaciona-se *conjuntamente* com uma unidade que congrega a verdade e a imortalidade e a felicidade e a justiça e a sabedoria, etc. Isto quer dizer que uma pessoa não consegue, por exemplo, relacionar-se simplesmente com a verdade: nessa relação, está *já* a relacionar-se com todas as outras determinações superlativas.

O que temos estado a desenhar não é já uma multiplicidade de direcções avulsas, mas uma instância *única*. Por outras palavras, há, por assim dizer, um único *ponto de fuga*, para onde convergem todas as direcções de superlativo. Pelo que temos sugerido, percebemos que um tal ponto de fuga se traduz numa instância muito particular: o *superlativo dos superlativos*, isto é, o máximo dos máximos. Ou ainda, trata-se de uma *superlativa acumulação de superlativos*.

Este ponto de fuga admite, em Santo Agostinho, duas compreensões heterogéneas, e de tal maneira que as duas correm, de certo modo, em paralelo nos seus textos. A primeira

corresponde a uma descrição inserida no plano teológico. Neste plano, o ponto de fuga não é outro senão o próprio Deus. Isto significa que, segundo esta primeira compreensão, os diferentes superlativos correspondem como que a *refracções* desse ponto de fuga. Ou seja, verdade, justiça, bem, paz, imortalidade, etc. não são senão diferentes facetas de uma única personagem. Dito ainda de outra maneira: na óptica teológica, há um única *fonte* para as diversas *notitiae* de superlativo.¹²⁶

A segunda forma de compreender a conjunção referida corresponde a uma descrição estritamente imanente. É esta a descrição que aqui fundamentalmente nos interessa e em relação à qual devemos assinalar alguns aspectos decisivos.

Em primeiro lugar, de um ponto de vista imanente, verifica-se que o homem está caracterizado por uma multiplicidade de ultrapassagens isomórficas (e, em particular, que partilham a propriedade de o transcenderem absolutamente) a ocorrerem *em simultâneo*. Dito de outro modo, o homem encontra-se simultaneamente perante várias direcções de transcendência: verdade, felicidade, imortalidade, justiça, etc. Aliás, trata-se de direcções que se verificam *permanentemente*, o que implica que o ser humano se acha ininterruptamente diante de uma série de direcções que partilham a propriedade de o transcenderem.

Em segundo lugar, isto sucede de tal maneira que aquilo que está sob a pressão de um superlativo também está sob a pressão do outro. Realmente, como vimos na subsecção anterior, os diversos superlativos caracterizam-se pela propriedade comum de afectarem todos os outros conteúdos – o que implica que um determinado conteúdo está simultaneamente afectado pelos vários superlativos. Por exemplo, se eu estou a ver um relógio, o relógio aparece-me como estando inserido não só no quadro de uma tensão para a felicidade, como no quadro de uma tensão para a verdade, como no quadro de uma tensão para a imortalidade, etc. E tal como o relógio, assim também qualquer outro objecto está desde logo compreendido como desempenhando uma função (favorável, contrária, neutra, etc.) nas diferentes direcções de superlativo.

Em terceiro lugar, há como que uma *solidariedade interna* entre os vários superlativos. Isto é, existe um nexos interno – uma ligação intrínseca – entre eles. Para considerar uma dessas ligações: felicidade e verdade encontram-se intrinsecamente relacionadas. Com efeito, uma pessoa, ao querer ser feliz, não está (nesse seu querer a felicidade) indiferente à verdade.

¹²⁶Esta interpretação permite explicar a isomorfia entre os diferentes superlativos. Por um lado, todos eles resultam de um mesmo superlativo. Por outro lado, este superlativo único aparece ao homem justamente com as propriedades que ele identifica nos diferentes superlativos; de facto, segundo a compreensão em causa, a notícia do ‘superlativo-fonte’ tem um conteúdo transcendente, não adquirido, permanente, indispedível, etc. E é precisamente a circunstância de esse superlativo-fonte ter estas propriedades que faz que todos os outros superlativos (que não são senão *refracções* daquele) se caracterizem por essas mesmas propriedades – e sejam, assim, isomórficos.

Segundo Agostinho, na verdade, felicidade e verdade são inseparáveis:

“*Beata quippe vita est gaudium de veritate.*”¹²⁷

Desta forma, por desejar a felicidade, uma pessoa está já, com isso, a desejar a verdade. Considerando um outro exemplo de ligação, a felicidade está intrinsecamente ligada à imortalidade, de tal maneira que o desejo de felicidade não fica fechado em si mesmo, mas inclui incontornavelmente um desejo de imortalidade.¹²⁸ Para dar ainda um terceiro exemplo, verdade e imortalidade estão também elas intrinsecamente relacionadas. Realmente, para Agostinho, a verdade não está sujeita a morte:

“(…) *cum interit aliquid quod verum est, non interit veritas.*”¹²⁹

Estas ligações internas entre os diferentes superlativos põem em evidência a unicidade que referimos mais acima. De um ponto de vista estritamente imanente, portanto, as diferentes direcções de superlativo interferem de tal maneira que não podem ser separadas umas das outras. Em suma, acham-se unificadas num só superlativo de superlativos – o ponto de fuga único para que a *notitia* de superlativo, em última análise, aponta.

Finalmente, em quarto lugar, para uma perspectiva estritamente imanente, esse ponto de fuga único influencia decisivamente a compreensão do si mesmo. Especificamente, o homem vê-se como uma *versão falhada* dele. Ou seja, o homem compreende o ponto de fuga como aquilo que ele deveria ser mas não é, como o estado onde ele se projecta a estar mas onde não está, como a realidade que ele exige mas que não tem, como o objecto que ele reclama mas cujo pedido vê indeferido. Isto significa que se compreende a si mesmo como uma peça incompleta, como uma versão imperfeita do ponto de fuga – ou ainda, como um proprietário que detém apenas uma parte desse todo que ele já identifica como seu mas em cuja posse não se encontra.

A descrição imanente que temos apresentado vem na continuação do que tomava forma na exploração prévia da esfera da memória. Como insistimos, a exploração agustiniana realça dois aspectos: a capacidade quantitativa e a capacidade qualitativa da memória. Ora, o que agora temos vindo a descrever corresponde como que a uma superlativização desses dois aspectos. De facto, por um lado, a presença do ponto de fuga equivale à presença da quantidade máxima, inultrapassável; por outro, equivale à posse de uma multiplicidade de direcções heterogéneas (verdade, felicidade, justiça, bem, etc.), em regime de acumulação superlativa de superlativos.

¹²⁷ *Conf.* X, XXIII, 33.

¹²⁸ Cf. a citação de *De Trin.* XIII, VIII, 11 feita na apresentação do superlativo correspondente à imortalidade.

¹²⁹ *Solil.* I, XV, 28. Quando se afirma que a verdade não está sujeita a morte, está a querer dizer-se que corresponde a qualquer coisa de eterno, i.e., de não sujeito ao tempo.

Isto permite-nos concluir que é precisamente *esse* o resultado global do levantamento da memória feito por Agostinho no livro X das *Confissões*. Quer dizer, aquilo que fundamentalmente se conclui dessa exploração é que a personagem central que reside escondida na esfera da memória é o ponto de fuga de que estamos a falar. Dito ainda por outras palavras, a conclusão para que toda a análise da memória se encaminha é a de que existe um conteúdo – o ponto de fuga – que polariza todos os outros, o que implica que *tudo* está marcado por ele. E de tal maneira que é também esse conteúdo que corresponde à personagem central na interferência da memória *no foco*. Tudo aquilo que se vê, portanto, é em última análise visto à luz desse ponto de fuga – que justamente não se vê bem.

2.2.4 Correspondência

Como dissemos, Agostinho sustenta que as várias direcções de superlativo convergem num único ponto de fuga – o superlativo dos superlativos. Assim, segundo Agostinho, o homem tem notícia do ponto de fuga, e de tal maneira que se acha permanentemente em relação com ele. Acontece que esta relação tem a forma de um *projecto*: o homem compreende a sua vida como um encaminhamento para esse superlativo absoluto. Ora, um *projecto* nunca é indiferente à sua própria realização – quer dizer, não é indiferente a que aquilo a que ele é relativo seja encontrável. Isto significa que a notícia do ponto de fuga, uma vez que gera um *projecto* que o tem como fim, não é – nem pode ser – indiferente em relação à sua *existência efectiva*. Sendo assim, o homem está indispensavelmente interessado em que o ponto de fuga para que se encontra a tender corresponda a uma determinação *real* – e não meramente a uma determinação possível.

Convém sublinhar que este interesse vigora num plano estritamente imanente. Por outras palavras, a ‘versão imanente’ da *imago Dei*, pelo simples facto de envolver um *projecto* do superlativo dos superlativos, reivindica desde logo (e independentemente de quaisquer crenças teológicas) a existência do fim desse *projecto*. Insiste-se: incluído *dentro da própria imagem imanente*, há um requerimento da existência efectiva do seu objecto.

Todavia, o requerimento aqui em questão é formal – o que quer dizer que pode ser cumprido de diversas formas. Expliquemo-nos melhor. Como acabámos de mostrar, a *imago* contém em si mesma uma reivindicação da existência do ponto de fuga. Contudo, uma tal reivindicação é neutra em relação à *forma* como essa existência se dá. Na verdade, a única coisa que reclama é que a multiplicidade de superlativos exista em simultâneo – e não forçosamente que corresponda a uma única realidade. Assim, a imortalidade pode ter uma

determinada proveniência, a felicidade uma outra, a verdade uma terceira, etc. Em suma, o requerimento intrínseco à *imago* não se pronuncia sobre a unicidade de um correlato real do ponto de fuga, mas simplesmente sobre a existência de um tal correlato.¹³⁰

Sobre este assunto, há alguns aspectos a realçar. Um primeiro passa pelo facto de haver uma diferença qualitativa entre, por um lado, a petição da existência de um correlato real e, por outro, a existência desse correlato. É que a petição de existência de um correlato não garante a existência desse correlato. Com efeito, tal como a circunstância de se ter ideia de um objecto não garante que esse objecto exista, assim também a circunstância de se ter petição de um objecto não garante que ele exista. Devemos, por isso, distinguir duas teses diferentes. Uma primeira limita-se a afirmar que a constituição intrínseca dos seres humanos requer a existência de um correlato real do ponto de fuga. Uma segunda tese, independente da primeira, sustenta que existe tal correlato.

O segundo aspecto a realçar tem que ver com a caracterização do correlato em causa. Se a segunda tese que acabamos de apresentar for verdadeira, então o correlato não consistirá em qualquer coisa vagamente relacionada com o homem. Pelo contrário, a existir, esse correlato virá dar resposta ao mais íntimo do homem. Ou seja, corresponderá justamente ao ponto de fuga que polariza tudo o que aparece ao homem. Em particular, terá as propriedades que caracterizam esse ponto de fuga (superlatividade, imutabilidade, etc.), englobando todos os superlativos de que o homem tem notícia – bem, justiça, felicidade, verdade, etc.¹³¹

O terceiro aspecto passa pela importância da existência de um correlato. Qualquer que seja o seu valor de verdade, a segunda tese (segundo a qual o correlato existe efectivamente) é fulcral para a primeira (segundo a qual a constituição humana pede um correlato real) – e, por consequência, para o homem. De facto, se não existe um correlato real correspondente ao ponto de fuga, então a notícia em que está apoiada a constituição do homem não passa de uma miragem. Nesse caso, portanto, a verdade não passa de uma miragem, o bem não passa de uma miragem, a felicidade não passa de uma miragem – e assim de modo equivalente para todos os outros superlativos. Por isso, se a segunda tese for falsa, a vida do homem acaba por ser totalmente desprovida de sentido. Se, pelo contrário, for verdadeira, então

¹³⁰A tese teológica – segundo a qual o ponto de fuga corresponde a Deus – não só satisfaz este requerimento imanente da *imago* como, para além disso, o faz de uma forma, por assim dizer, ‘económica’: associa ao ponto de fuga uma única realidade. É certo que a tese teológica compreende este requerimento de um outro ângulo: o requerimento ‘imanente’ é já ele mesmo resultado de uma presença original de Deus no interior do homem. De qualquer maneira, o que deve ficar claro aqui é que esta unicidade de uma determinação real que corresponda ao ponto de fuga não é reivindicada pela petição imanente.

¹³¹Novamente notamos que o correlato aqui em jogo não teria de corresponder a uma realidade única, que engloba na mesmidade de si os diferentes superlativos. Pode muito bem acontecer que o correlato se traduza numa multiplicidade de realidades de proveniências diferentes. De qualquer forma, mesmo se assim for, o correlato engloba essa multiplicidade.

a vida humana terá sentido.¹³² Efectivamente, neste caso, há uma correspondência entre aquilo que é pedido pela própria constituição humana e uma determinada realidade.¹³³

O quarto aspecto tem que ver com a natureza da segunda tese. É que esta tese é radicalmente diferente daquelas que têm vindo a ser apresentadas neste capítulo 2. Realmente, as teses deste capítulo – tais como ‘há mais do que é imediatamente dado a ver’ ou ‘o ser humano deseja incontornavelmente a felicidade’ – têm que ver com aquilo que se verifica no acontecimento de lucidez do homem. Isto significa que, em princípio, um homem pode averiguar a sua validade através de uma análise daquilo que se passa consigo. Pelo contrário, a tese relativa à existência efectiva de um superlativo extravasa o acontecimento do homem. Por isso, o homem não está em condições de averiguar a sua validade meramente reflectindo sobre si mesmo.

O quinto aspecto passa pela circunstância de a adopção da segunda tese poder ser feita de um modo deficiente. Ao sustentar que existe um correlato real para o superlativo dos superlativos, um homem pode não perceber que esse correlato consiste justamente no objecto que é pedido pela sua própria constituição. Isto é, pode defender a existência da realidade superlativa, mas de tal maneira que não compreende que essa realidade está intimamente ligada com a sua própria identidade. Nesse caso, não perceberia a importância crucial que essa realidade tem para si mesmo.¹³⁴

Considerados estes aspectos, importa-nos pôr em evidência a posição de Agostinho a propósito da segunda tese – aquela, lembramos, que defende a existência de um correlato real para o ponto de fuga. Para Agostinho, este correlato existe efectivamente. Além disso, Agostinho sustenta uma outra tese: uma tal realidade concretiza-se no Deus revelado em Jesus Cristo. Segundo Agostinho, portanto, o ponto de fuga de que o homem tem notícia encontra correspondência real em Deus. Ou seja, a notícia do superlativo dos superlativos não é senão, de acordo com Agostinho, uma notícia de Deus.

Sobre a última afirmação, sublinhamos vários pontos. Antes de mais, e como insistimos, a notícia daquilo a que chamámos o ponto de fuga é uma notícia constitutiva. Ora, aceitando

¹³²A aceitação da veracidade da segunda tese deixa ainda completamente por saber qual é o conteúdo desse correlato que, de acordo com a tese, equivale ao ponto de fuga pedido pela constituição do homem.

¹³³A segunda tese ou é verdadeira ou é falsa. Assim, ou existe uma realidade (ou conjunto de realidades) com as características implicadas no superlativo de superlativos de que o homem tem notícia, ou não existe. Isto é, ou a vida do homem tem algum sentido, ou não passa, em última análise, de uma ilusão. Qualquer das alternativas é dramaticamente importante para o homem. Por isso, se uma pessoa não dá grande importância ao valor de verdade da segunda tese, também não dá grande importância à sua própria vida.

¹³⁴Na verdade, existe a possibilidade de a deficiência de adopção da segunda tese ser permanente. Explicando melhor, pode dar-se o caso de o homem nunca conseguir compreender cabalmente aquilo que é pedido pela sua própria constituição. Se assim for, ele encontra-se permanentemente aquém da importância imensa que a realidade pedida pela sua constituição tem para a sua vida.

que essa notícia equivale a uma notícia de Deus, então o homem está constituído com notícia de Deus. Quer dizer, o objecto em cuja presença o homem se encontra permanente e indispelivelmente não é outra senão Deus.

Um segundo ponto tem que ver com o desfecho da análise da memória do livro X das *Confissões*. Na secção 2.1.2, indicámos que Agostinho, ao longo do livro X, descobre cada vez mais planos heterogéneos dentro da memória: o plano composto pelos conteúdos inteligíveis, o plano composto pelas memórias das memórias, etc. O último plano considerado inclui um único conteúdo – o próprio Deus. Não se trata senão do ponto de fuga (no sentido oportunamente referido): justamente o conteúdo que está permanentemente a polarizar todos os outros. Assim, *Deus é uma realidade em cuja presença uma pessoa está permanentemente*.¹³⁵ Esta é, na verdade, a conclusão para que toda a análise agustiniana da memória tende: Deus está silenciosa mas permanentemente presente no património de saber submerso do ser humano. Nesse caso, a sua inclusão num tal património pode ser caracterizada pela seguinte expressão do próprio Agostinho: *secretissime et praesentissime*.¹³⁶

Um terceiro aspecto tem que ver com a correspondência dos diferentes superlativos. Na sua obra, Agostinho não se limita a explorar os diferentes superlativos de que o homem tem notícia. Para além disso, indica explicitamente que cada um dos superlativos corresponde a Deus.¹³⁷

¹³⁵Não devemos deixar de referir que Agostinho, ao estudar o fenómeno da memória, dá um novo sentido à noção de totalidade. Esta noção tende a ser compreendida num sentido meramente criatural – isto é, sem se reportar a qualquer transcendência. Assim, por exemplo, a sala onde estou é vista como estando no quadro envolvente da casa, e esta no quadro do bairro, e este no quadro da cidade – e assim sucessivamente até ao sumamente máximo – e, por outro lado, a sala é vista como equivalendo ao quadro envolvente da estante, e esta ao quadro envolvente da prateleira – e assim sucessivamente até ao sumamente ínfimo. Ora, tudo isto acontece sem que se considere uma instância que transcenda todos estes quadros. Em contraste, é justamente isto que Santo Agostinho propõe com a análise da memória: uma totalidade que se estende até ao transcendente, i.e., que abarca o próprio transcendente. Este traço agustiniano não seria especialmente inovador se estivesse dependente de um ponto de vista teológico – onde a totalidade necessariamente se estende até Deus. O que é mais relevante na descrição de Agostinho é que a inclusão do transcendente – corresponda ele Deus ou não – resulta de uma alegada verificação de um estado de coisas imanente.

¹³⁶*Conf.* I, IV, 4, *ibi.* VI, III, 4, *De Quant.* XXXIV, 77. O carácter transcendente – i.e., uma memória capaz daquilo que a transcende – é um traço específico da análise agustiniana da memória, e tanto quer dizer também da análise agustiniana da confusão. Na verdade, podia ter-se confusão sem que houvesse, na criatura, uma transcendência de si mesma: bastaria, para isso, que aquilo que é imediatamente dado remetesse para um para-lá-de-si. Na análise agustiniana da confusão, contudo, não acontece apenas que o imediatamente dado remeta para um para-lá-de-si; além disso, acontece também que o imediatamente dado remete para um para-lá-de-si completamente transcendente. Segundo Agostinho, a memória é o domínio que possibilita a remissão para esse para-lá-de-si completamente transcendente. Isto é, a memória é apresentada como um ponto de partida aberto para a transcendência. Este traço acrescenta confusão no sentido em que transcendência em causa constitui também ela um para-lá-de-si que vai mais além. Ou seja, o que me é dado a ver remete para um para-lá-de-si não só porque é posto em ligação com determinações referentes a elementos contidos num plano criatural (percepções passadas, sentimentos passados, etc.), mas também, para além disso, porque é posto em relação – de forma totalmente radical – com o absolutamente transcendente, i.e., com o absolutamente contrário à minha fitude – ou seja, com o criador.

¹³⁷Sobre a correspondência entre Deus e a *beata vita*, veja-se *Conf.* X, XX, 29, *De Bea.* II, 11, *De Mor.* I, VI, 10, *De Trin.* XIII, IX, 12, *De Div. Quaest.* 30, *ibi.* XXXV, 2, *Solil.* I, I, 3. Sobre a correspondência entre Deus e o bem, veja-se *De Trin.* VIII, III, 4. Sobre a correspondência entre Deus e a justiça, veja-se *De Trin.* VIII, IX, 13. Sobre a correspondência entre Deus e a proporção, veja-se *De Ver. Rel.* XLIII, 81. Sobre a correspondência entre Deus e a

Um quarto aspecto tem que ver com a equivocidade da noção de Deus. O conceito de equivocidade exprime a existência de múltiplas determinações que correspondem a uma mesma designação.¹³⁸ Ora, a designação ‘Deus’ presta-se a ser posta em correspondência com, pelo menos, três determinações diferentes. Em primeiro lugar, com um ser puramente exterior – isto é, alguém que não só não se encontra no interior do próprio homem como, para além disso, não tem que ver com a sua constituição. Em segundo lugar, com alguém que, embora seja percebido como estando incluído no interior, tem essa inclusão como qualquer coisa de secundário. Nesta segunda compreensão, portanto, Deus é originalmente uma personagem exterior, mas que também acaba por estar no interior – o que quer dizer que não está na raiz da identidade do homem, i.e., não tem que ver com a sua constituição. Em terceiro lugar, com alguém não só interior, mas enraizado nesse interior, de tal maneira que corresponde ao ponto de fuga de tudo o que se é.

A equivocidade da noção de Deus permite-nos perceber que a *notitia Dei* envolve um problema que está muito para lá daquele que se preocupa meramente em saber se existe ou não uma determinação real que corresponda ao conteúdo da *notitia*. Este último problema tende a ser posto como se o conteúdo da *notitia* tivesse uma determinação absolutamente fixa. Ora, o que o parágrafo anterior põe em evidência é que esse conteúdo é equívoco, e de tal maneira que está sujeito a modificações significativas. Quer dizer, o conteúdo ‘Deus’ pode ser transfigurado (quando, por exemplo, passa a ser visto como correspondendo a alguém interior, e não meramente exterior). Em suma, um homem não se apropria sem mais da *notitia*; pelo contrário, há vários graus de apropriação dela.¹³⁹

2.2.5 A influência da notícia

Nas subsecções 2.2.1 e 2.2.2, identificámos uma série de direcções da vida do homem que, segundo Agostinho, estão intrinsecamente dirigidas a um ponto de fuga. Com efeito, de acordo com o que vimos, a felicidade, o bem, a verdade, a justiça, a imortalidade, etc. remetem todos para um único superlativo de superlativos.

O que cabe mostrar agora é que, na perspectiva de Agostinho, não acontece simplesmente que haja uma série de componentes que se reportam a esse superlativo – no meio de muitas

paz, veja-se *De Civ.* XIX, XIII, 1. Sobre a correspondência entre Deus e a verdade, veja-se, por exemplo, *De Mag.* VIII, 21, *De Div. Quaest.* 1, *Solil.* I, I, 3. Sobre a correspondência entre Deus e a sabedoria, veja-se *ibidem*.

¹³⁸ Assim, por exemplo, a designação ‘canto’ é equívoca: tanto corresponde à determinação ‘cantiga’, como corresponde à determinação ‘ângulo’.

¹³⁹ Esta afirmação tanto é válida no plano estritamente imanente (isto é, no plano da compreensão daquilo que, no fundo da memória, está a funcionar como correlato do ponto de fuga), como no ponto de vista teológico – que assim ganha novos contornos a partir da própria análise imanente (como sugerimos no princípio da secção 2.2).

outras que nada têm que ver com ele. Na verdade, a tese agustiniana é a de que *todo* o acontecimento de lucidez humano está orientado para o absoluto. Ou seja, tudo aquilo que caracteriza a relação do homem com a vida remete para o ponto de fuga. Assim, para Agostinho, não há *nada* no acontecimento humano que escape ao cunho dessa constitutiva referência ao superlativo de superlativos.

A tese em causa encontra fundamento na convicção de que todo o envolvimento do homem com a sua própria vida passa por dois veios basilares. Estes dois veios, pelo seu carácter basilar, constituem aquilo que mais essencialmente define o acontecimento do homem. Um primeiro tem que ver com a circunstância de tudo no acontecimento da vida humana ter, no seu centro, um elemento de *reconhecimento*. De facto, o homem está permanentemente a ter a pretensão de que reconhece o lugar onde se encontra, aquilo que é, os objectos que se lhe deparam, as ideias em que pensa, etc. Este elemento de reconhecimento, por sua vez, está completamente sintonizado por uma ideia de conhecimento *verdadeiro*. O que isto significa é que uma pessoa, ao reconhecer um objecto, não o reconhece sem mais; pelo contrário, está dominada pela convicção de que esse seu reconhecimento equivale a um conhecimento verdadeiro.¹⁴⁰ Ora, ao analisarmos a ideia de conhecimento verdadeiro, verificamos que ela tem uma ligação intrínseca com a ideia de verdade absoluta. Realmente, uma ideia de verdade avulsa está compreendida sempre à luz de uma ideia de verdade absoluta.¹⁴¹ Desta forma, o acontecimento de reconhecimento do homem, porque se acha sempre montado sobre uma ideia de verdade, está sempre a remeter para uma ideia de absoluto, e todas as pretensões de verdade estão tacitamente – mas nem por isso de forma menos efectiva – referidas à verdade absoluta.¹⁴²

Contudo, no centro da vida humana não está unicamente um acontecimento de reconhecimento. Na verdade, isso mesmo que tem a forma de um reconhecimento está também marcado pela presença de *desejo*: tudo o que aparece é personagem de um campo de desejo. Efectivamente, o homem não se limita a reconhecer o que se passa, como se estivesse indiferente em relação a isso; pelo contrário, está interessado nisso. Assim, há um segundo veio fundamental do humano que corresponde ao desejo. Ora, segundo Agostinho, se analisar-

¹⁴⁰Na verdade, não é só isto. O homem não só julga que o seu reconhecimento é verdadeiro, como, para além disso, *quer* que seja verdadeiro. Poderia dar-se o caso de ele estar convencido de que os seus juízos sobre o que lhe aparece são verdadeiros, mas de tal modo que estivesse indiferente em relação a esse carácter de verdade. Passa-se precisamente o contrário: há como que uma sintonização pela referência à verdade que não pode prescindir dela.

¹⁴¹Cf., por exemplo, *De Div. Quaest.* 1, *Solil.* I, XV, 27.

¹⁴²Em traços muito gerais, é essencialmente este o fulcro da doutrina da iluminação: os diferentes conteúdos são reconhecidos à luz de uma verdade absoluta. Cf. *De Trin.* XII, XV, 24, *ibi.* XIV, XII, 15, *ibi.* XIV, XV, 21, *Solil.* I, VIII, 15 e ainda HOLTE, Ragnar, *Béatitude et sagesse – Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Études Augustiniennes, Paris, 1962, pp. 347 e 354.

mos a estrutura do desejo, verificamos que também ela está orientada para uma instância absoluta, superlativa.¹⁴³ Por conseguinte, o acontecimento de desejo do homem remete todo ele para uma ideia de absoluto.

O que importa notar agora é que *tudo* aquilo com que o homem se relaciona está afectado pelo efeito conjugado destas duas componentes fundamentais – reconhecimento e desejo. Vejamos que assim é. O homem envolve-se não só com ideias tais como o bem, a justiça, a proporção, a sabedoria, etc., mas também com realidades como a arte, a política, a ciência, a cultura, o lazer, a religião, as relações humanas, etc. Ora, se ele analisar estes diferentes envolvimentos, descobre que, em todos eles, se envolve sempre de tal maneira que, por um lado, julga que reconhece objectos e, por outro, se acha não indiferente ao que se passa.¹⁴⁴ Na verdade, qualquer que seja a relação que considere, vai chegar à mesma descoberta. Assim, toda a relação que ele estabelece com a vida tem na sua base um acontecimento de reconhecimento e um acontecimento de desejo.

Mostrámos acima que cada um destes dois acontecimentos remete para uma ideia de superlativo. Todavia, não acontece que cada um esteja montado sobre a sua ideia de absoluto. De facto, como notámos na secção 2.2.3, verdade e desejo remetem para um mesmo e único superlativo. Por outro lado, como insistimos no parágrafo anterior, cada coisa com que o homem se relaciona envolve quer verdade quer desejo. Isto implica que *tudo o envolvimento do homem remete para o superlativo*. Ou seja, não há *absolutamente nada* que escape a uma tal remissão.¹⁴⁵

Na subsecção 2.2.3, mostrámos que as diferentes ideias de superlativo – felicidade, verdade, imortalidade, justiça, etc. – remetem para o ponto de fuga. O que estamos agora a descobrir é que *toda e qualquer relação* do homem envolve essa mesma remissão. Não se trata, portanto, de haver simplesmente várias linhas que estão radicadas numa pedra angular. Trata-se de não haver absolutamente *nada* que não esteja radicado nela. Assim, todo o acontecimento de lucidez do homem está moldado pelo superlativo de superlativos, montado sobre ele. Quer dizer, tudo se passa no quadro da *notitia*.

¹⁴³Cf. *De Trin.* XIII, V, 8.

¹⁴⁴Em particular, todas as ideias de superlativo consideradas na secção 2.2.2 podem ser reduzidas a estes dois pilares: reconhecimento e desejo.

¹⁴⁵Não estamos a defender que tudo aquilo que tem que ver com o homem está assente numa remissão para o superlativo. Assim, por exemplo, não estamos a afirmar que os factos que marcam a composição humana – tais como a circunstância de ter uma memória, comportamentos espontâneos, ou cinco dedos numa mão – estão montados sobre uma referência ao superlativo. Ou, para dar outro exemplo, não estamos a defender que todas as dimensões humanas de base – o mero *esse*, o mero *vivere* e o mero *sentire* – estejam montados sobre uma tal referência. O que estamos a defender é que tudo – absolutamente tudo – o que faz parte do acontecimento de lucidez humana, porque se acha sempre assente sobre um fundo de reconhecimento e de desejo, remete sempre para o superlativo. Desta forma, toda a estrutura de sentido do acontecimento de lucidez do homem implodiria se não houvesse referência para o superlativo.

Segundo Agostinho, como vimos, o superlativo existe e reside em Deus – e isso faz da sua concepção da *imago* uma concepção essencialmente teológica. Por isso, na sua óptica, a conclusão dos parágrafos anteriores poderia ser reescrita da seguinte forma: todo o acontecimento humano remete para Deus. Quer dizer, tudo aquilo que povoa o campo de presença aberto em cada ser humano está moldado e polarizado por uma notícia de Deus. Não acontece, portanto, que a ideia de Deus intervenha apenas numa região da lucidez humana; acontece antes que não há fracção daquilo que o homem percebe, daquilo em que pensa, daquilo que sente, daquilo que projecta, daquilo que ambiciona, etc. que não seja sempre já posta em relação com a *notitia Dei*, influenciada por ela. Esta *notitia* é, portanto, uma determinação a que se acha constantemente referido tudo quanto integra o acontecimento de qualquer vida humana.

Na secção 2.2.4, focámos a tese de Agostinho segundo a qual Deus está permanentemente presente como objecto de *notitia* na constituição de um ser humano. O que estamos agora a perceber é que essa presença é absolutamente central. Com efeito, afirmar que todo o acontecimento de lucidez do homem está apoiado na notícia de Deus equivale a afirmar que toda a arquitectura do campo de aparecimento em que um ser humano dá consigo está alicerçada nessa notícia. Ou, por outras palavras, tudo o que nos aparece reflecte, de algum modo, a *notitia Dei*.

Aliás, para Santo Agostinho, isto é tanto assim que até mesmo o próprio pecado reflecte a *notitia Dei*. Consideremos com mais pormenor este ponto. Como vimos, Agostinho insiste particularmente no facto de todo o campo do humano estar marcado por uma tensão para Deus – o que implica, em particular, que todo o empreendimento humano consiste numa vontade de Deus. Dito de outra forma, toda a acção humana equivale a um projecto de ser como Deus. Assim, o que quer que o homem faz, fá-lo porque, tenha ou não consciência disso, está a procurar o superlativo de superlativos. Nesse caso, o próprio pecado corresponde a uma tentativa de ser como Deus. Agostinho afirma-o explicitamente no livro XI do *De Trinitate*:

*“Nam et animae in ipsis peccatis suis non nisi quamdam similitudinem Dei (...) sectantur. Ita nec primis parentibus nostris persuaderi peccatum posset, nisi diceretur: Eritis sicut dii.”*¹⁴⁶

Assim, até os acontecimentos que parecem traduzir-se numa rejeição de Deus não só não deixam de estar apoiados na notícia de Deus, como, para além disso, equivalem a uma procura de ser semelhante a Deus.¹⁴⁷ Deste modo, se mesmo os actos de aparente *aversio* a

¹⁴⁶ *De Trin.* XI, V, 8.

¹⁴⁷ Podemos ser ainda mais precisos a este respeito. É que nem sequer podia haver pecado se não houvesse *notitia*

Deo estão apoiados na notícia dele e a tender para ele, confirmamos a tese de que *tudo* no acontecimento de lucidez do homem está assente em Deus.¹⁴⁸ Quer dizer, não há nada que saia da esfera de influência da *notitia Dei*.

Mas aqui há um aspecto a que devemos estar especialmente atentos: é que, para Agostinho, a *notitia Dei* gera uma influência *silenciosa*. Ao defender que a *notitia* está a afectar todo o campo do aparecimento em que damos connosco, Agostinho não está a reivindicar que essa afectação é manifesta. Na verdade, segundo ele, o que tende a acontecer é o oposto: a afectação tende a não ser notada.¹⁴⁹ Assim, a notícia de Deus está silenciosamente a moldar todo o acontecimento de lucidez do homem. Para usar outras palavras, a notícia de Deus está tanto permanentemente como ocultamente a vigorar em todo esse acontecimento. Se tínhamos já sugerido, a propósito do fenómeno do reconhecimento, que o campo de aparecimento em que estamos constituídos é um domínio maciçamente confuso, podemos agora concluir que a presença mais marcante no meio dessa confusão (a presença mais marcante no plano da memória) e aquela que afecta todas as outras componentes (quer da memória quer do próprio foco) é a *notitia Dei*.

O que acabamos de ver sublinha, por um lado, o alcance da *notitia Dei* enquanto componente que afecta tudo o mais (tanto no campo do reconhecimento quanto no campo do desejo) e, por outro lado, o carácter permanente e invariável dessa *notitia*. Interessa-nos agora analisar um aspecto desta componente invariável: a circunstância de, dentro dessa invariabilidade, haver uma componente de variabilidade. Mas como pode ser assim? Como pode haver variabilidade dentro de uma invariabilidade?

O que se passa é que há uma *complexidade inerente* à própria notícia. Em vez de a complexidade em causa ter só que ver com a estrutura de influência da notícia, a própria notícia é ela mesma intrinsecamente complexa. Para pormos em evidência esta complexidade, tenhamos presente que Agostinho admite a existência da seguinte trindade: memória, inteligência e amor (ou vontade).¹⁵⁰ Tal trindade exprime uma *escada de intensificação de*

Dei. Isto deve-se ao facto de o pecado ter a forma de uma modificação da *notitia* – quer dizer, o pecado é um querer ser como Deus modificado. Assim, não poderia haver pecado (isto é, modificação da *notitia*) sem haver *notitia* – o que não quer dizer que o pecado resulte da própria *notitia*. Este assunto será desenvolvido na secção seguinte.

¹⁴⁸Para referências ao conceito *aversio a Deo*, veja-se a nota 215.

¹⁴⁹Passa-se qualquer coisa de semelhante no fenómeno do reconhecimento, discutido na subsecção 2.1.2. Isto é, uma pessoa tende a não se aperceber de que, ao reconhecer um objecto, está a recorrer à memória. Um tal recurso, portanto, é silencioso.

¹⁵⁰Cf. *De Trin.* X, XI, 17 a XII, 19, *ibi*. XIV, VI, 8, *Ep.* CLXIX, II, 6. Sobre a trindade equivalente *retentio*, *contemplatio* e *dilectio*, cf. *De Trin.* XIV, II, 4. O conceito de memória aqui em questão é diferente daquele que é usado no livro X das *Confissões*. Nesse livro, e como notámos na subsecção 2.1.1, a noção de memória exprime essencialmente um património de saber não consciente. Em contraste, o conceito de memória que figura na trindade apresentada exprime aquilo que permite que o conteúdo de que se tem memória não se dissipe. Neste sentido, portanto, um conteúdo com que se está em relação desapareceria se não houvesse memória. Por isso, a memória (neste sentido da trindade) é a forma primitiva de relação com qualquer conteúdo.

relação. Esta escada começa com a memória de um objecto – o grau mínimo de relação com ele. Isto é, sem memória do objecto, não há sequer relação com ele.¹⁵¹ Pelo contrário, havendo memória, há automaticamente relação. Contudo, a memória corresponde apenas ao grau menos intenso dessa relação; existe ainda um grau intermédio equivalente ao conhecimento do objecto, e um grau final equivalente ao amor do objecto.¹⁵²

A complexidade da *notitia* para que queremos chamar a atenção começa por advir da circunstância de a trindade referida existir *na própria esfera da memória* (no sentido de um património de saber submerso). Ou seja, em vez de a escada referida – memória (no sentido de não dissipação), conhecimento, amor – ter unicamente que ver com uma intensificação de relação de objectos presentes no foco, diz *igualmente* respeito a objectos que se encontram na esfera do património não focado. Santo Agostinho sublinha este aspecto no livro XIV do *De Trinitate*:

*“Duarum ergo vel plurium disciplinarum peritus, quando unam cogitat, aliam vel alias etiam si non cogitat, novit tamen. Sed numquid recte possumus dicere, Iste musicus novit quidem musicam, sed nunc eam non intellegit, quia eam non cogitat; intellegit autem nunc geometricam, hanc enim nunc cogitat? Absurda est, quantum apparet, ista sententia. Quid etiam illa, si dicamus, Iste musicus novit quidem musicam, sed nunc eam non amat, quando eam non cogitat; amat autem nunc geometricam, quoniam nunc ipsam cogitat: nonne similiter absurda est? Rectissime vero dicimus: Iste quem perspicis de geometrica disputantem, etiam perfectus est musicus; nam et meminit disciplinae eius, et intellegit eam et diligit: sed quamvis eam noverit et amet, nunc illam non cogitat, quoniam geometricam de qua disputat, cogitat.”*¹⁵³

Neste exemplo, Agostinho considera um homem que, sendo músico e geómetra, está a focar a geometria – e não está, por isso mesmo, a focar a música. Nesse momento, portanto, a geometria encontra-se no foco, enquanto a música se acha fora dele. O que Agostinho põe em evidência é que nem por isso acontece que o homem em causa, nesse momento, deixe de conhecer e a amar a música. Para dizer de outra maneira, mesmo não estando a ser focada, a música é por ele conhecida e amada.

Este trecho reformula a compreensão que tendemos a ter a propósito dos conteúdos da memória. Tendemos a julgar que estes conteúdos, porque se acham contidos num património de saber submerso (i.e., escondido, inconsciente), não podem ser alvo senão de uma

¹⁵¹Ou haveria uma relação instantânea, totalmente diferente dos tipos de relação que conhecemos.

¹⁵²Como em qualquer escada, os degraus são tais que não pode haver um degrau sem que o anterior esteja posto. Assim, não poderia haver conhecimento sem haver memória (pelo que expusemos na nota 150), nem poderia haver amor sem haver conhecimento (cf. *De Trin.* X, I, 1 a 3). Para além disso, em cada degrau, há uma confirmação e um preenchimento do degrau anterior. Assim, o conhecimento confirma e preenche a memória, e o amor confirma e preenche o conhecimento.

¹⁵³*De Trin.* XIV, VII, 9.

relação difusa, com pouca carga de determinações. Agostinho está a defender justamente o contrário: a circunstância de um conteúdo estar na memória não invalida que, mesmo quando ele se encontra *na própria memória*, se possa ter com ele uma relação caracterizada por uma intensidade elevada. Efectivamente, esse conteúdo pode ser conhecido e amado mesmo na memória.¹⁵⁴

Isto permite-nos ganhar a pista para a variabilidade que referíamos acima. Embora a *notitia Dei* seja invariável no sentido em que nunca deixa de ser um conteúdo da esfera do património de saber submerso (isto é, no sentido em que se tem sempre um *quantum* mínimo de relação com o ponto de fuga), está sujeita a uma *intensificação de relação*. Quer dizer, o facto de haver um grau mínimo indespedível e invariável de relação com o superlativo de superlativos (facto em que está ancorada a invariabilidade da *notitia*) não impede que, nessa relação, se possa ir para lá desse grau mínimo. De facto, um homem pode aumentar quer o seu conhecimento do superlativo dos superlativos, quer o seu amor a ele.

Mas mais: nada impede que, uma vez intensificada a relação com ele, essa relação venha a sofrer um retrocesso – quer por via de uma diminuição do amor, quer por via de uma diminuição do conhecimento. Desta maneira, enquanto conteúdo da esfera da memória (isto é, enquanto conteúdo do património de saber não focado), a *notitia Dei* envolve uma variabilidade intrínseca, na medida em que pode haver variações (tanto de acréscimo como de diminuição) de intensidade da relação com o seu conteúdo.

Mas isto ainda não é tudo. A complexidade aqui em análise é acrescida pela circunstância de a notícia poder ser *focada*. É que a existência de uma escada de relação na esfera da memória constitui o ponto de partida da possibilidade de um aumento de intensificação por invocação para o foco. Uma vez importada para o foco, e tal como acontece quando está na memória, a *notitia* pode ser submetida a uma variação (por crescimento ou diminuição) do grau de relação – quer por variação do conhecimento, quer por variação do amor.¹⁵⁵

Com isto, somos conduzidos a um outro aspecto (que não podemos considerar detidamente, mas que também não podemos deixar de referir neste contexto): aquele que tem que

¹⁵⁴Na verdade, segundo Agostinho, a relação com um conteúdo da memória envolve sempre um *quantum* mínimo quer de conhecimento dele, quer de amor dele. Ou seja, não acontece que o grau mínimo de relação com um conteúdo passe unicamente por ter memória dele, como se o conhecimento e o amor equivalessem a graus acrescentados sobre esse mínimo. Pelo contrário, há desde logo um grau mínimo tanto de conhecimento como de amor, o que quer dizer que todo o conhecimento adicional e todo o amor adicional correspondem a acréscimos feitos sobre esses graus mínimos. A existência de um grau mínimo de conhecimento e de um grau mínimo de amor resulta do facto já visto de todos os conteúdos desempenharem um função (favorável, contrária, neutra, etc.) quer num campo de verdade, quer num campo de desejo.

¹⁵⁵Referimo-nos a um conhecimento e um amor explícitos, próprios do foco – em contraste com um conhecimento e um amor implícitos, próprios da memória (isto é, do património de saber não focado). A acção a que aqui chamámos focar – a acção em virtude da qual um conteúdo é importado para o foco – é aquela a que Agostinho chama *cogitare*, e que não cabe estudar aqui. Sobre este assunto, veja-se *De Trin.* XIV, VI, 8.

ver com o nexo entre a *notitia Dei* e as noções de *regio egestatis* e *regio dissimilitudinis*. Para percebermos como surgem tais noções, comecemos por notar que o que resulta da *imago Dei*, tal como acabámos de descrever, é que *tudo* no ser humano se acha constantemente referido a qualquer coisa que *nada* do que ele encontra está em condições de satisfazer. Isto implica que aquilo que, para outros seres (como os animais), pode corresponder a um domínio de plenitude (uma vez que, para esses seres, não existe nenhum padrão desproporcionado ou excessivo, de tal modo que não vêem o que têm como pouco), para o ser humano corresponde a um domínio de *escassez* – precisamente porque há um padrão desproporcionado gerado pela *notitia* de superlativo.

Uma tal conclusão leva Agostinho a caracterizar a vida humana como *regio egestatis* – ou *regio dissimilitudinis*.¹⁵⁶ Estas noções expressam justamente a tese de que a vida humana corresponde a um projecto desajustado – no sentido em que não oferece aquilo que é pedido. Ou seja, tudo é visto como que sintonizado pelo superlativo, mas de tal maneira que tudo isso é reconhecido como estando aquém dele. Na verdade, como vimos, o homem compreende o superlativo como qualquer coisa que lhe pertence, que lhe é devida; isso leva-o a sentir-se à distância dessa sua pátria (*patria*), dessa sua casa (*domus*).¹⁵⁷ Assim, a sua vida é um domínio de carência, de não correspondência.¹⁵⁸ Isto é, consiste numa miséria (*egestas*).¹⁵⁹

Deve ficar claro que a vida como *regio egestatis* é qualquer coisa intrínseca à noção de imagem de Deus. Ou seja, se há imagem de Deus, então necessariamente a vida humana é uma região de indigência.¹⁶⁰ Isto quer dizer que o carácter miserável da vida humana é

¹⁵⁶Sobre a noção de *regio egestatis*, cf. *Conf.* II, X, 18. Sobre a noção de *regio dissimilitudinis*, cf. *Conf.* VII, X, 16. A primeira faz alusão à parábola do filho pródigo (cf. Lc 15, 13), enquanto a segunda provém do *Político*, de Platão (273D6). Expressões semelhantes encontram-se por toda a obra de Agostinho; por exemplo, “*Istam fragilitatem carnis, hoc tormentum dolorum, hanc domum paupertatis, hoc vinculum mortis, et laqueos tentationum: portamus omnia ista in carne hac*” (*In Ps.* 84, n° 7). Sobre a interdependência das noções de *imago Dei* e *regio egestatis*, veja-se BARBOSA, Diogo Morais, *Imagem de Deus e região de indigência – a transcendência e a falta como dimensões constitutivas do Homem segundo Agostinho*, dissertação de doutoramento apresentada à Universidade de Coimbra, Coimbra, 2016.

¹⁵⁷Sobre *patria*, cf., por exemplo, *In Ps.* 15, n° 3, *ibi.* 29, en. II, n° 9, *ibi.* 30, en. I, n° 14, *ibi.* 31, en. II, n° 21, *ibi.* 32, en. II, s. II, n° 6, *ibi.* 33, en. II, n° 17, *ibi.* 37, n° 15, *ibi.* 38, n° 8, 21 e 22, *ibi.* 40, n° 5, *ibi.* 49, n° 22, *ibi.* 55, n° 6 e 9, *ibi.* 57, n° 1, 5 e 22, *ibi.* 60, n° 4, *ibi.* 61, n° 7, *ibi.* 62, n° 6 e 14, *ibi.* 64, n° 2 e 7. Sobre *domus*, cf., por exemplo, *ibi.* 10, n° 1, *ibi.* 26, en. II, n° 6, *ibi.* 30, en. II, s. III, n° 8, *ibi.* 35, n° 5, *ibi.* 38, n° 21 e 22, *ibi.* 40, n° 5., *ibi.* 42, n° 4.

¹⁵⁸Como sugerimos, esta não correspondência permite explicar a disparidade entre a vida animal e a vida humana. Tanto os animais como os homens se encontram na mesma realidade. Ora, o animal não vive inquieto. Já o homem, pelo contrário, está permanentemente inquieto (“*inquietum est cor nostrum*”, *Conf.* I, I, 1). Segundo Agostinho, a razão para esta diferença traduz-se na circunstância de o homem ter uma notícia de mais que não é cumprida. O animal, não tendo notícia, não está desequilibrado. Por oposição, o homem, tendo uma notícia de uma realidade que não alcança, está sempre desequilibrado, inquieto.

¹⁵⁹Cf., por exemplo, *Conf.* XII, I, 1, *ibi.* XIII, VIII, 9, *De Trin.* XIII, VII, 10, *ibi.* XIII, XVI, 20, *In Ps.* 18, en. II, n° 3, *ibi.* 30, en. II, s. II, n° 5, *ibi.* 84, n° 7, *ibi.* 101, s. I, n° 2, *ibi.* 123, n° 9, *ibi.* 124, n° 1., *ibi.* 134, n° 11, *ibi.* 138, n° 5, *Sermo.* 33A, n° 4, *ibi.* 36, n° 11, *ibi.* 45, n° 10.

¹⁶⁰Por isto, analisar a noção agustiniana da imagem de Deus sem referir a componente de exiguidade – componente esta que, por causa dessa mesma imagem, caracteriza necessariamente a vida humana – seria perder um traço fundamental da situação humana. Sobre este assunto, veja-se BARBOSA, *Imagem de Deus e Região de Indigência*.

indespeditível. Por outras palavras, a vida humana é – e não pode deixar de ser – um domínio de incompletude, de ‘ainda não’ (*nondum*).¹⁶¹ Assim, simplesmente por ser *imago Dei*, o homem está incompleto, desequilibrado, necessitado, pobre.¹⁶² Neste sentido, a vida equivale a uma travessia sem repouso – ou, numa palavra, a uma peregrinação (*peregrinatio*).¹⁶³

2.3 O obscurecimento da notícia

2.3.1 O facto do obscurecimento

Em tudo isto, falta ainda considerar uma componente que, como dissemos, tem para Agostinho uma importância decisiva: aquela que se prende com o obscurecimento da *notitia Dei*. Tal como em tudo o resto, também aqui há duas faces: por um lado, uma versão teológica e, por outro, o respectivo correspondente na antropologia estritamente imanente. No que se segue, consideramos ambas as perspectivas.

Começemos pelo ponto de vista teológico. Neste caso, o obscurecimento quer dizer que a imagem do criador perde nitidez.¹⁶⁴ Com isto, estão a ser afirmadas várias coisas. Em primeiro lugar, há uma perda de nitidez em relação a cada uma das facetas do criador: verdade, bem, felicidade, imortalidade, etc. Isto é, não se tem uma percepção distinta de cada um destes superlativos. Em segundo lugar, há também perda de nitidez em relação ao facto de eles não serem senão refracções do próprio Deus. Em terceiro lugar, a perda de nitidez diz também respeito ao papel que tudo isso permanentemente desempenha. Quer dizer, o ser humano não percebe que é em tudo um projecto que tem Deus como *terminus*. Finalmente, a própria imagem de Deus não aparece. Ou seja, não parece haver uma notícia

¹⁶¹Cf., por exemplo, *In Ps.* 5, n.º 4 e 10, *ibi.* 36, s. 1, n.º 6 e 8, *ibi.* 36, s. III, n.º 14, *ibi.* 37, n.º 5 e 15, *ibi.* 38, n.º 6, 14, 15 e 21, *ibi.* 39, n.º 12, *ibi.* 40, n.º 14, *ibi.* 41, n.º 1, 10 e 11, *ibi.* 42, n.º 2, *ibi.* 45, n.º 13, *ibi.* 48, s. I, n.º 5, *ibi.* 48, s. II, n.º 3, 4 e 5, *ibi.* 49, n.º 22, *ibi.* 50, n.º 19, *ibi.* 54, n.º 3, *ibi.* 55, n.º 1, *ibi.* 61, n.º 13, *ibi.* 69, n.º 8.

¹⁶²É pertinente salientar que o crente não foge a esta incompletude. Isto é, não acontece que o homem que acredita em Deus – de tal maneira que acredita não só que Deus existe, como ainda que Deus é a realidade que vem dar resposta àquilo que ele mesmo é – alcança a correspondência que é pedida pela sua constituição. A *regio egestatis* verifica-se simplesmente porque o ser humano pede um superlativo que a vida não cumpre.

¹⁶³Abundam as referências à noção de *peregrinatio*, assim como a noções semelhantes; veja-se BARBOSA, Diogo Morais, «A Vida Como Deserto nas *Enarrationes in Psalmos* de Agostinho», *Revista Filosófica de Coimbra*, 42 (2012), pp. 403 e 404.

¹⁶⁴Segundo a doutrina cristã, o obscurecimento da imagem teve origem no pecado original. Vários são os termos usados por Agostinho para caracterizar a acção que o pecado original teve sobre a imagem de Deus: *amittere* (*In Ps.* 70, s. II, n.º 6, *Sermo.* 229/V, n.º 2), *atterere* (*Sermo.* 90, n.º 10), *conterere* (*In Ps.* 57, n.º 1, *Sermo.* 113A, n.º 7), *convinciari* (*In Ps.* 96, n.º 12), *corrumpere* (*In Ps.* 4, n.º 8, *Sermo.* 9, n.º 15), *decolorare* (*In Ps.* 32, en. II, s. II, n.º 16), *deformare* (*Sermo.* 43, n.º 4), *deterere* (*In Epist. Io.* Tr. 8, n.º 6, *In Ps.* 29, en. II, n.º 2, *ibi.* 129, n.º 1), *exterminare* (*In Ps.* 75, n.º 3), *fricari ad terram* (*Sermo.* 90, n.º 10), *minuere* (*Sermo.* 221, n.º 3), *neglegere* (*Sermo.* 8, n.º 8), *obsolefacere* (*In Ps.* 29, en. II, n.º 2, *Sermo.* 90, n.º 10), *obsoletare* (*Sermo.* 113A, n.º 7), *opterere* (*Sermo.* 229/V, n.º 2), *perdere* (*Sermo.* 113A, n.º 7), *perimere* (*In Ps.* 29, en. II, n.º 2), *perturbare* (*In Ps.* 75, n.º 3), *redigere ad nihilum* (*In Ps.* 147, n.º 7), *teri terrenis cupiditatibus* (*Sermo.* 110, n.º 10), *violare* (*Sermo.* 9, n.º 15). A este propósito, veja-se ainda *In Ps.* 86, n.º 6, *De Trin.* XIV, IV, 6, *ibi.* XIV, VIII, 11, *ibi.* XIV, XIV, 18.

constitutiva de Deus (e muito menos parece que tudo no ponto de vista humano remete para isso). Assim, o obscurecimento faz que se tenha uma compreensão da realidade em que não figura Deus algum – isto é, faz que se tenha um reconhecimento ‘ateu’ da realidade.¹⁶⁵

Ainda no plano teológico, importa notar que o homem como imagem obscurecida está compreendido entre dois limites. Para percebermos o que isto quer dizer, consideremos um passo do livro XIV do *De Trinitate*:

“Denique deformitatem dignitatis eius miserans divina Scriptura: Quamquam, inquit, in imagine ambulat homo, tamen vane conturbatur: thesaurizat, et nescit cui congregabit ea. Non itaque vanitatem imagini Dei tribueret, nisi deformem cerneret factam. Nec tantum valere illam deformitatem, ut auferat quod imago est, satis ostendit, dicendo: Quamquam in imagine ambulat homo. Quapropter ex utraque parte veraciter pronuntiari potest ista sententia, ut quemadmodum dictum est: Quamquam in imagine ambulat homo, tamen vane conturbatur; ita dicatur, Quamquam vane conturbatur homo, tamen in imagine ambulat.”¹⁶⁶

Esta passagem põe em evidência os dois limites referidos. O primeiro exprime que o homem, ainda que seja imagem, é uma imagem obscurecida (*Quamquam in imagine ambulat homo, tamen vane conturbatur*). Isto significa que o limite aqui em jogo é superior: o homem é imagem, mas não ao ponto de se encontrar livre de obscurecimento. Em contraste, o segundo limite exprime que, ainda que obscurecida, a imagem não deixa de ser imagem (*Quamquam vane conturbatur homo, tamen in imagine ambulat*). Deste modo, o limite aqui em causa é inferior: há obscurecimento, mas não tanto que deixe de haver imagem.¹⁶⁷

Consideremos agora o ponto vista puramente imanente. Também neste caso, a existência de obscurecimento envolve vários aspectos. Em primeiro lugar, a relação com cada um dos superlativos (verdade, bem, justiça, etc.) torna-se difusa, desfocada – ao ponto de parecer que não há uma tal relação. Em segundo lugar, os superlativos aparecem como formais, de tal maneira que se tem dificuldade em perceber a que é que eles podem corresponder. Em terceiro lugar, não se acompanha a presença permanente dos superlativos. Em última análise, não se percebe que cada objecto que aparece está já sintonizado quer por um quadro de reconhecimento, quer por um quadro de desejo. Em quarto lugar, perde-se nitidez em relação à conjunção entre os vários superlativos. O que isto quer dizer é que não se acompanha o facto de os superlativos interferirem de tal modo uns com os outros que formam um único superlativo de superlativos. Finalmente, e em paralelo com o acontece na perspectiva teológica, a *notitia* não aparece. Isto é, parece não haver qualquer notícia de

¹⁶⁵ Este assunto será desenvolvido na secção 2.3.3.

¹⁶⁶ *De Trin.* XIV, IV, 6, em referência a Salmo 38, 7.

¹⁶⁷ O que se acha aqui desenhado, portanto, é uma dupla relação adversativa: ainda que A, tem-se B, e ainda que B, tem-se A.

superlativo de superlativos (e muito menos parece que ela molda todo o acontecimento de lucidez humano). Desta maneira, e paradoxalmente, um ente que se acha constitutivamente formado por uma notícia de superlativo acaba por não estar sintonizado por ela.

Todavia, e tal como na perspectiva teológica, o obscurecimento tem um limite inferior – isto é, não leva à dissolução da imagem. Quer dizer, não há uma dissolução da *notitia*. Assim, tal como no caso teológico, a perda de nitidez não anula a presença de um *quantum* mínimo permanente de *notitia* – *notitia* esta que, por um lado, se acha ‘perdida’ na esfera da memória e, por um lado, desempenha a partir dela as funções antes descritas.¹⁶⁸

Por último, chamamos a atenção para um aspecto comum a ambas as perspectivas: a circunstância de o obscurecimento da notícia fazer que esta não seja senão um *factor de inquietação*. É que, por um lado, a *notitia* não aparece; por outro lado, gera uma tensão para o seu conteúdo. Assim, o homem fica, de certo modo, mais inquieto (ou mais desorientado na sua inquietação): tende para um objecto que não acompanha.¹⁶⁹

2.3.2 Confusão em relação à própria identidade

Nesta subsecção, interessa-nos explorar as consequências que o obscurecimento da *notitia* tem na identidade do homem. Como de costume, tratamos separadamente a perspectiva estritamente imanente e a perspectiva teológica.

Começemos pela primeira. De um ponto de vista imanente, a consequência central do obscurecimento – em que se concentram as outras – pode ser posta da seguinte maneira: o obscurecimento faz que cada um não se perceba como imagem. Esta afirmação pode ser separada em duas. Em primeiro lugar, um homem não percebe que é imagem. Ou seja, não percebe que a sua identidade se acha em permanente referência a um ponto de fuga. Em segundo lugar, não se percebe a si mesmo. Com efeito, se ele é imagem, mas não percebe que o é, não percebe isso mesmo que ele é. Por outras palavras, não acompanha a sua própria identidade.

Todavia, o facto de não acompanhar a sua identidade não quer dizer que não tenha qualquer ideia consciente sobre ela. Assim, por exemplo, sabe que quer ser feliz. Sabe, para além disso, que nunca está completo, i.e., nunca atinge essa felicidade para que tende. Ora, tanto o carácter desiderativo como o carácter inalcançável constituem traços da *notitia* – e, por isso, da identidade humana. Portanto, o homem tem uma ideia consciente de alguns

¹⁶⁸Novamente a dupla relação adversativa: por mais obscurecida que seja, ainda assim é *notitia*; por mais que a *notitia* molde tudo o que aparece, fá-lo clandestinamente.

¹⁶⁹À semelhança do que fizemos na nota 162, devemos salientar que o crente não foge a esta situação.

elementos da sua identidade.

Isto suscita a seguinte pergunta: se ele conhece elementos da sua identidade, qual é então o papel do obscurecimento da notícia? Trata-se de um papel duplo. Em primeiro lugar, o obscurecimento faz que ele não consiga acompanhar a totalidade dos elementos da própria identidade. Assim, embora seja verdade que conhece alguns dos seus aspectos, é também verdade que não os conhece a todos. Em segundo lugar, o obscurecimento faz que a relação consciente que ele estabelece com os aspectos que conhece seja desfocada. Deste modo, em vez de acontecer que os elementos de que tem ideia – tal como a vontade de felicidade – sejam distintamente compreendidos, acontece antes que nem mesmo esses são bem acompanhados. Assim, a relação consciente referida está ela mesma marcada por indistinção, i.e., por ausência de consciência.

A compreensão que um homem tem da sua identidade acha-se ainda cunhada por outro aspecto decisivo: a circunstância de ele se ver a si mesmo como *o centro* da realidade. O homem dá consigo a compreender o todo da realidade de tal forma que se vê a si mesmo a ocupar a posição central. Assim, interpreta *tudo o mais* como *subordinado a si*. Quer dizer, tudo é visto à luz do seu interesse por si; tudo é avaliado na medida em que contribui para *si*, na medida em que *lhe* pode ser útil. Em última análise, portanto, tudo é visto como servo de si, como instrumento para si. Em suma, o homem compreende-se, por assim dizer, como o ‘presidente’ da realidade.¹⁷⁰

O facto de ele se ver como presidente não quer dizer que se julgue insuperável. Dito de outra maneira, embora se veja no centro da realidade, nem por isso acha que atingiu o patamar máximo daquilo que ele mesmo pode ser. Na verdade, continua vinculado ao superlativo de superlativos – ao ponto de fuga de que tem *notitia* –, e de tal maneira que ainda se vê aquém dele. Simplesmente, compreende esse superlativo como qualquer coisa que *lhe* pertence: o estado em que ele, mantendo-se presidente, se encontrará (ou encontraria) plenamente preenchido. Ou seja, vê o superlativo como o estado insuperável de *si*, o estado autocentrado pleno. Deste modo, o próprio superlativo é por ele visto como qualquer coisa que existe para si, que está ao seu serviço.

Esta conclusão permite-nos perceber o alcance da compreensão autocentrada que temos vindo a descrever. Por um lado, como vimos na secção 2.2.3, a totalidade daquilo com que cada pessoa se relaciona está polarizada pelo ponto de fuga. Assim, uma caneta, um jantar, um amigo, uma lembrança, etc. são desde logo compreendidos como desempenhando um

¹⁷⁰O que temos descrito não é senão aquilo a que Agostinho chama o *amor excellentiae propriae* (cf. *De Gen. Lit.* XI, XIV, 18). Esta expressão equivale à noção de soberba (cf. *ibidem*), que será analisada adiante. Sobre a expressão *amor sui*, equivalente a ambas, veja-se *De Civ.* XIV, 28, *De Gen. Lit.* XI, XV, 19.

papel (favorável, neutro, etc.) no seu projecto de encaminhamento para o ponto de fuga. Por outro lado, como acabámos de ver, o próprio ponto de fuga é compreendido como instrumento de si, como um estado em que o próprio é presidente. Isto implica que a *totalidade* do que lhe aparece está, em última análise, orientada para *si*. Quer dizer, uma caneta, um jantar, um amigo, etc. são interpretados à luz do seu interesse por si; os próprios superlativos envolvidos no ponto de fuga – verdade, felicidade, justiça, etc. – são também eles tomados, em última análise, como entidades instrumentais em relação a si. Enfim, não há *nada* daquilo com que ele se relaciona que escape a uma remissão última para si mesmo.

Acontece, para além disso, que uma tal remissão é incontornável.¹⁷¹ Uma pessoa dá consigo a compreender-se no centro da realidade, e de tal forma que não consegue libertar-se dessa compreensão. Assim, por mais que tente ver as coisas de outra maneira, por mais que se convença de que não está centrada em si mesma, por mais que afirme que não é assim, acaba sempre por se manter a presidir. Por outras palavras, encontra-se como que prisioneira da presidência de si.

Finalmente, tudo isto pode acontecer inconscientemente. Ou seja, toda esta organização autocentrada da realidade pode – e, na verdade, tende a – estar a vigorar sem que o próprio se aperceba. Assim, um homem tende a relaciona-se com um jantar e com um amigo sem cair na conta de que o que está no fundo dessas relações é um interesse por si mesmo.¹⁷²

Consideremos agora o mesmo assunto a partir de um plano teológico. Antes de mais, segundo a perspectiva teológica, o que está no centro de toda a discussão é a seguinte pergunta: *qual é a relação com o superlativo?* Esta pergunta não é decisiva no plano imanente. Com efeito, nessa descrição, o superlativo não desempenha uma função essencialmente diferente da dos outros objectos – no sentido em que tudo é compreendido como instrumento de si. Dito de outro modo, na descrição imanente, o homem encontra-se na posição central – dá consigo assim – e não há nenhuma razão por que o superlativo (ou qualquer outro objecto) venha contestar esse estado de coisas.

No plano teológico, a situação é totalmente diferente. É que, nesse plano, o superlativo corresponde *ao próprio Deus criador*. Assim sendo, a relação que cada um estabelece com o superlativo (isto é, com Deus) deve ser tal que quem ocupa a *posição central* é o *superlativo*, e não o próprio. Explicando melhor, no plano teológico, a identidade do superlativo é tal

¹⁷¹Pelo menos para todo aquele que, dando consigo no centro de si, se esforça por eliminar essa remissão a si. Embora este assunto não possa ser desenvolvido aqui, não queremos deixar de referir que o que está em causa é um aspecto particularmente relevante de um ponto de vista teológico, na medida em que revela que o homem é incapaz de sair por si mesmo da situação de pecado em que se encontra.

¹⁷²Deve ficar claro que o facto de ele não se aperceber explicitamente de nenhuma presidência – e chegar a afirmar, por isso, que ela não existe – não quer dizer que ela não exista.

que o superlativo não deveria estar subordinado ao homem; pelo contrário, o homem é que deveria estar subordinado ao superlativo.

Isto quer também dizer que, no plano teológico, a *presidência* deve estar alocada ao superlativo, e não ao próprio. Ou seja, na sua compreensão do todo da realidade, quem deve assumir as funções de presidente *pro quo omnia* não é o próprio, mas sim o superlativo. Percebemos agora melhor a relevância da pergunta referida (que relação se estabelece com o superlativo?); a multiplicidade de possibilidades envolvidas nessa relação está contida dentro de duas alternativas essenciais. Numa primeira, o superlativo é identificado com aquilo que ele verdadeiramente é – o Deus criador –, pelo que lhe é atribuído o centro, i.e., a presidência. Numa segunda alternativa, pelo contrário, tem-se uma visão defeituosa em relação à identidade do superlativo, de tal maneira que o centro é ocupado pelo próprio. Assim, para a perspectiva teológica, o essencial da relação com o superlativo tem que ver com uma contraposição entre duas presidências possíveis: a presidência do próprio, ou a presidência do superlativo.¹⁷³

Sucede que os termos desta disjunção não são igualmente válidos. De facto, no plano teológico, a situação em que o homem se toma como presidente corresponde a uma *deturpação* da situação devida – aquela em que o presidente é Deus. Uma tal deturpação, como sugerimos, está assente numa *má compreensão* do superlativo. Quer dizer, de um ponto de vista teológico, o ser humano só se toma como presidente porque tem uma visão desfocada, enevoada, obscurecida do superlativo. Assim, a presidência do si é uma *consequência* do obscurecimento da notícia de Deus – de tal modo que, se não houvesse obscurecimento, não haveria uma tal presidência.¹⁷⁴

É crucial que fique claro que a circunstância de o próprio ser presidente não implica que Deus deixe de ser uma determinação com que ele está numa relação consciente. Por outras palavras, quando afirmamos que um homem só se toma como presidente por ter uma visão desfocada de Deus, não estamos a indicar que Deus corresponde a uma determinação que ele pura e simplesmente não foca. Na verdade, ele pode pensar em Deus, falar sobre Deus, rezar a Deus, e pode até louvar a Deus, prestar-lhe culto e anunciá-lo, mas sem nunca abandonar a presidência de si. Com efeito, o facto de ele focar a determinação ‘Deus’ não garante que se relacione com ela de um modo não obscurecido. Em resumo: por um lado, só há presidência de si se houver obscurecimento em relação à identidade de Deus; por outro lado,

¹⁷³De um ponto de vista imanente, este problema não se levanta. Realmente, nesse caso, o si mesmo é presidente, pelo que nem sequer se tende a considerar a possibilidade de o superlativo poder assumir as funções de presidente.

¹⁷⁴Enquanto se verifica que, no plano imanente, a compreensão egocêntrica da realidade equivalia simplesmente a uma compreensão sem mais, verifica-se no plano teológico que essa compreensão equivale a um estado de coisas resultante de uma identificação distorcida do superlativo. Este assunto será aprofundado mais adiante.

o facto de se considerar explicitamente Deus não garante que um tal obscurecimento não exista.

É este obscurecimento – e a respectiva presidência do si mesmo – que a noção de *aversio a Deo* exprime. *Aversio a Deo*, portanto, não envolve necessariamente uma rejeição do conceito de Deus; pelo contrário, e como acabámos de mostrar, é perfeitamente possível com uma consideração expressa de Deus. Deste modo, uma pessoa pode ter a sua vida toda ocupada com Deus – falando sobre ele, ensinando sobre ele, prestando-lhe culto, etc. – e, ainda assim, estar em *aversio a Deo*.

Pelo que temos descrito, fica claro que a alternativa de presidências aqui em discussão corresponde a uma diferença na identificação do superlativo. No caso em que a presidência está atribuída ao superlativo, este é identificado não só como um *outro*, como, para além disso, com um outro absolutamente *desproporcional*. Em contraste, no caso em que o próprio é o presidente, o superlativo é por ele visto como um *auxiliar de si* – isto é, como um meio para si –, de tal forma que se acha compreendido à sua medida.¹⁷⁵

Importa agora considerar a relação que se estabelece no plano teológico entre a identidade do superlativo e a identidade do próprio homem. Para isso, recapitulemos alguns pontos considerados no capítulo 1. De acordo com a doutrina da *imago Dei*, a identidade do homem está definida pelo seu ser imagem de Deus. Ora, como vimos, a imagem concretiza-se na possibilidade da *participação* divina, e de tal forma que o homem está feito *para participar* em Deus. Dito por outras palavras, na óptica teológica, aquilo que o ser humano realmente procura – e que vem preencher a sua petição constitutiva – não é outra coisa senão a participação em Deus.

Antes de prosseguirmos, devemos desfazer um equívoco que pode resultar do que acabamos de expor. É que a própria noção de participação pode ser compreendida de forma completamente egocêntrica. De facto, um indivíduo, ao desejar a participação divina, não está forçosamente a tornar-se mais ele mesmo. Na verdade, ele pode desejar participar em Deus, mas de tal forma que a sua compreensão dessa participação se encontre, em última análise, centrada em si mesmo. Nesse caso, vê a participação como aquilo que mais lhe convém – o que quer dizer que quem ocupa o lugar de presidente continua a ser o próprio. Assim, um desejo de participação em Deus pode estar tão corrompido como um desejo de

¹⁷⁵Como sugerimos, este carácter instrumental do superlativo pode muito bem acontecer numa situação em que ele (isto é, o superlativo, Deus) seja considerado de forma expressa. Nesse caso, o próprio relaciona-se explicitamente com o superlativo, mas a sua compreensão dele está desfocada ao ponto de se tomar a si mesmo como determinação central. Assim, ele fala sobre Deus, presta-lhe culto, anuncia-o, etc., mas de tal maneira que, em última análise, o toma como instrumento de si.

rejeição de Deus.

Visto isto, retomemos o problema das identidades. Como acabámos de lembrar, a doutrina da *imago Dei* sustenta que o ser humano está feito para a participação divina. Ora, a participação, se é efectiva (isto é, não corrompida), caracteriza-se pela propriedade de ter Deus como presidente. Ou seja, se um homem efectivamente participa em Deus, então o presidente não é ele próprio, mas Deus. Isto quer dizer aquilo que ele constitutivamente deseja – a participação efectiva – é uma situação em que ele mesmo *não é presidente*. Por outro lado, como vimos acima, a atribuição do lugar presidencial a Deus está assente numa compreensão adequada da identidade do superlativo. Logo, o ser humano cumpre o que é pedido pela *sua* identidade quando compreende a identidade *do superlativo*.

Em contraste, aquele que se toma a si mesmo como presidente – afastando-se, com isso, de Deus – não está a compreender o objecto reivindicado pela sua própria identidade. Segundo Agostinho, este afastamento de Deus não é senão o *próprio pecado*:

“(…) *in tantum peccator est in quantum se a Creatore avertit (...)*”,¹⁷⁶

Isto significa que o pecado corresponde a uma *compreensão defeituosa de si mesmo*. Dito por outras palavras, o homem que peca não está a compreender aquilo que *ele mesmo* quer: a (efectiva) participação em Deus.

Devemos insistir neste aspecto. O que Agostinho está a defender é que a essência do pecado não é a infracção de uma regra; nem sequer é, na verdade, uma falta perante um outro. Para Agostinho, o meu pecado é essencialmente uma *frustração* em relação àquilo que *eu mesmo* quero. Aquilo que eu original e verdadeiramente procuro quando procuro o estado autocentrado insuperável não é esse estado, mas sim uma participação em Deus. O pecado, portanto, não tem primariamente que ver com qualquer coisa exterior a cada um – como uma regra ou outra pessoa –, mas sim com o *próprio desejo* de cada um. Em suma, antes de ser uma infracção de uma regra ou uma falta perante outro, o pecado equivale a um *desejo frustrado*.

Pelo que temos visto, o pecado passa por se tomar a si mesmo como presidente. Ora, como mostrámos na descrição imanente, a pessoa que se tem a si mesmo como presidente identifica o superlativo com um estado insuperável de si: um estado em que ela própria, mantendo-se centrada em si, se ache plenamente preenchida. Por outro lado, ela identifica esse estado como correspondendo justamente àquele em que Deus se encontra. Quer dizer, Deus, o ser pleno e absoluto, aparece-lhe como estando na posição insuperável de si mesmo.

¹⁷⁶ *De Lib.* III, XVI, 46).

Assim, ao querer o estado insuperável de si mesma, ela quer ser igual a Deus. Segundo Agostinho, é esta vontade de ser igual a Deus que está por detrás do pecado:

“(…) *homo peccavit cum vult esse par Deo*”.¹⁷⁷

A má compreensão envolvida no pecado está associada a um paradoxo da vontade. A vontade é sempre – e não pode não ser – uma vontade de superlativo. Ora, no plano teológico, como temos insistido, o superlativo corresponde efectivamente à participação divina. Deste modo, a vontade humana é sempre – e não pode não ser – uma vontade de participação divina. Acontece que o homem, ao ter uma compreensão autocentrada das coisas, identifica o superlativo com qualquer coisa que está centrada em si mesmo, ao seu serviço. Esta identificação errada faz, portanto, que ele tenha vontade do estado em que, mantendo-se presidente, se ache totalmente preenchido. Ora, a presidência do si é incompatível com a participação. Contudo, a vontade de atingir aquele estado não deixa de ser uma vontade de participação – uma vez que toda a vontade é vontade de superlativo, que corresponde a uma vontade de participação. Assim, a vontade envolvida no pecado é uma vontade paradoxal: consiste simultaneamente na vontade de uma realidade e da realidade contraditória.¹⁷⁸

Agostinho debruça-se sobre uma compreensão defeituosa do superlativo no livro XIV da *De Civitate Dei*, onde afirma:

“*Hinc enim et delectavit quod dictum est: Eritis sicut dii. Quod melius esse possent summo veroque principio cohaerendo per oboedientiam, non suum sibi existendo principium per superbiam. Dii enim creati non sua veritate, sed Dei veri participatione sunt dii.*”¹⁷⁹

Este trecho manifesta uma confusão em relação a Deus. Agostinho começa por indicar que o homem tem um desejo de ser como os deuses (*delectavit quod dictum est: Eritis sicut dii*). Poderia supor-se que, no seguimento, como autor cristão que é, comentaria que este desejo é irrealizável, argumentando que o ser como deuses é qualquer coisa de interdito ao humano. Agostinho, porém, dá uma resposta totalmente diferente: indica que os deuses criados não são deuses pela sua própria verdade, mas sim pela participação no Deus verdadeiro (*Dii enim creati non sua veritate, sed Dei veri participatione sunt dii*). Devemos realçar alguns aspectos nesta resposta.

Em primeiro lugar, Agostinho não rejeita a possibilidade de o homem ser deus. Na verdade, não só não rejeita essa possibilidade, como ainda indica de que forma é que ela é realizada. Isto é, explica de que forma é que o ser humano se torna deus.

¹⁷⁷ *De Gen. Man.* II, XVII, 25. Cf. também *De Trin.* XI, V, 8, *ibi.* XII, XI, 16, *ibi.* XIII, XVIII, 23.

¹⁷⁸ Este assunto será desenvolvido na subsecção 2.3.3.

¹⁷⁹ *De Civ.* XIV, XIII.

Em segundo lugar, ao aplicar o termo ‘deus’ ao homem, o que Agostinho está a mostrar é que existe uma interpretação moralmente neutra do desejo de ser como deus. Assim, se é verdade que a expressão *Eritis sicut dii* pode – e tende mesmo a – ser interpretada como indicando um desejo ilícito, também é verdade que se presta a ser interpretada de uma forma não ilícita.

Em terceiro lugar, Agostinho está, para além disso, a dar uma interpretação *constitutiva* à expressão ‘sereis como deuses’ (*Eritis sicut dii*). Por um lado, no trecho aqui em discussão, indica expressamente que o homem é deus quando participa em Deus (*Dei veri participatione sunt dii*). Por outro lado, segundo a doutrina da *imago Dei*, a participação em Deus é a finalidade da constituição humana. Assim, o desejo de ‘ser como deuses’ equivale ao desejo fundamental da constituição humana.

Em quarto lugar, Agostinho põe em evidência que um desejo subvertido não é senão o desejo constitutivo. Por uma parte, como acabámos de ver, dá um sentido constitutivo à expressão *Eritis sicut dii*. Por outra parte, também declara inequivocamente que essa mesma expressão se presta a ser interpretada como traduzindo o desejo de um estado autocentrado (*suum sibi existendo principium*). Com isto, está a propor que o fulcro do desejo de um tal estado é o desejo constitutivo do homem. Ou seja, desejo autocentrado e desejo constitutivo de participação não são dois desejos distintos, mas sim um mesmo desejo – de tal forma que o primeiro consiste numa deturpação do segundo.

Em quinto lugar, está presente a componente dogmática segundo a qual o ser humano é uma criatura. Na sua resposta, Agostinho descreve os homens como deuses criados (*dii creati*). Todavia, na indicação do desejo humano, não houve menção do termo *creati*; aí, Agostinho referiu simplesmente que o homem tem desejo de ser como os deuses (*sicut dii*). O que está aqui a ser sugerido é que a perversão do desejo constitutivo resulta num desejo de ir para lá da criatura. Ou seja, o homem não deseja meramente ser um deus criado, mas sim um deus *tout court*. Contudo, a sua natureza não lhe permite senão ser um deus criado.

Finalmente, devemos considerar um termo expressamente referido no passo citado acima: a soberba (*superbia*).¹⁸⁰ A soberba não é senão o autocentramento que temos referido. Um tal centramento, como temos insistido, resulta de uma compreensão indistinta do conteúdo da *notitia Dei*. Segundo essa compreensão, o estado autocentrado pleno corresponde ao su-

¹⁸⁰Vários são os passos da obra de Agostinho em que se faz uma caracterização da soberba. Veja-se, por exemplo, *De Civ.* XIV, 13, *ibi.* XIV, 14, *De Gen. Lit.* XI, XIV, 18, *De Gen. Man.* II, V, 6, *ibi.* II, IX, 12, *ibi.* II, XV, 23, *De Lib.* III, XXV, 76, *De Trin.* XII, IX, 14, *ibi.* XIII, XVII, 22, *De Ver. Rel.* XLV, 84, *ibi.* LII, 101. A propósito da identificação da soberba com a raiz do mal, veja-se, por exemplo, *De Gen. Lit.* XI, XV, 19, *De Gen. Man.* II, IX, 12, *In Ps.* 18, en. II, n° 15.

perlativo pedido pela sua constituição. Em particular, traduz-se numa melhoria em relação à situação actual. Contudo, esse estado não só não equivale ao superlativo de si, como ainda se traduz numa situação inferior à actual. De facto, ao querer manter-se na presidência, o homem está a rejeitar o convite à participação divina – pelo que se torna menos imagem e, logo, menos ele mesmo. Assim, como lemos no mesmo livro XIV do *De Civitate Dei*, ao desejar um tal estado – isto é, ao desejar tornar-se mais ele mesmo –, torna-se menos ele mesmo:

*“Plus autem appetendo minus est, qui, dum sibi sufficere deligit, ab illo, qui ei vere sufficit, deficit.”*¹⁸¹

Segundo Agostinho, portanto, a rejeição da participação em Deus implica uma não compreensão de que aquilo que verdadeiramente se quer é Deus. Dito de outra maneira, o despedimento de Deus traduz-se sempre num mal-entendido acerca de si mesmo e acerca de Deus.

Ainda no livro XIV, Agostinho insiste na confusão em relação ao superlativo:

*“Illa prorsus ruina, quae fit in occulto, praecedit ruinam, quae fit in manifesto, dum illa ruina esse non putatur. Quis enim exaltationem ruinam putat, cum iam ibi sit defectus, quo est relictus Excelsus?”*¹⁸²

No momento em que o homem deseja a superlativação autocentrada de si, esse estado surge-lhe como uma exaltação (*exaltatio*). Com efeito, essa superlativação parece-lhe equivaler a um tornar-se mais ele mesmo. Ou seja, aparece-lhe como se correspondesse ao objecto da sua vontade constitutiva. Todavia, o que está efectivamente em causa nesse estado é um defeito (*defectus*), i.e., uma ruína (*ruina*). Isto é, a superlativação autocentrada corresponde a um tornar-se menos. Simplesmente, no momento referido, o homem acha-se dominado pela convicção de que esse estado superlativo se traduz precisamente naquilo que é pedido pelo seu desejo constitutivo. Nesse momento, portanto, é incapaz de compreender esse estado como uma ruína (*Quis enim exaltationem ruinam putat?*).

2.3.3 Fenómeno do mundo

A confusão relativa à própria identidade, descrita acima, tem como resultado – de um ponto de vista teológico – o fenómeno do mundo. Para percebermos o significado deste fenómeno, consideremos a seguinte passagem da primeira carta de São João:

“Nolite diligere mundum, neque ea quae in mundo sunt. Si quis diligit mundum, non est caritas

¹⁸¹ *De Civ.* XIV, XIII. Sobre este assunto, cf. também *De Lib.* III, XXV, 76, *De Trin.* XII, IX, 14.

¹⁸² *Ibidem.*

*Patris in eo: quoniam omne quod est in mundo, concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum, et superbia vitae: quae non est ex Patre, sed ex mundo est.*¹⁸³

Devemos começar por perceber o que entende São João por ‘mundo’. Santo Agostinho, ao comentar esta passagem, procura clarificar esta noção:

*“Animalia, arbores, volatilia. Ista sunt in mundo, Deus illa fecit. Quare ergo non amem quod Deus fecit? Spiritus Dei sit in te, ut videas quia haec omnia bona sunt: sed vae tibi si amaveris condita, et deserueris conditorem. (...) Non te prohibet Deus amare ista, sed non diligere ad beatitudinem; sed approbare et laudare ut ames Creatorem. (...) Ergo dedit tibi Deus omnia ista, ama illum qui fecit.”*¹⁸⁴

Agostinho mostra que há dois sentidos do conceito ‘mundo’. De acordo com um primeiro sentido, ‘mundo’ é o conjunto das coisas criadas. Neste sentido, portanto, ‘mundo’ tem uma conotação positiva. De facto, o conjunto das coisas criadas é bom (*haec omnia bona sunt*), uma vez que Deus, o criador, é bom. Não obstante, o conceito ‘mundo’ admite um segundo sentido – com uma conotação negativa –, de acordo com o qual ‘mundo’ tem que ver com uma absolutização das coisas criadas levada a cabo pelo homem (*vae tibi si amaveris condita, et deserueris conditorem*).

O segundo sentido da noção de mundo exprime o facto de o homem desviar o olhar de Deus. Isto é, o homem deixa de olhar para o criador. Nesse caso, relaciona-se com as coisas criadas, mas de tal maneira que, nessa relação, não ama aquele que as criou (*ama illum qui fecit*). Assim, no segundo sentido, a noção aqui em causa equivale a uma insulação do homem em relação a Deus. Em suma, a noção de mundo tanto pode corresponder ao conjunto das coisas criadas – caso em que tem uma conotação positiva –, como pode corresponder ao despedimento do criador – caso em que tem uma conotação negativa.¹⁸⁵

Uma vez feita a distinção entre os dois sentidos do conceito ‘mundo’, fica claro que São João, quando exorta os homens a que não amem o mundo, está a falar no segundo sentido do conceito. Ou seja, São João incita os homens a que não se relacionem de tal maneira com as coisas criadas que se esqueçam do criador. Dito ainda de outra forma, São João adverte os homens para que, na sua relação com as coisas do mundo, não despeçam (não esqueçam, não deixem de fora) Deus. A este despedimento de Deus na relação que o homem estabelece

¹⁸³I Jo 2, 15-16.

¹⁸⁴*In Epist. Io.*, tr. 2, 11.

¹⁸⁵A conotação negativa do conceito de mundo encontra-se repetidas vezes no *corpus* agustiniano. Cf., por exemplo, *De Civ.* XIV, 5, *De Doc.* I, XII, 12, *De Gen. Man.* II, IX, 12, *ibi.* II, XVI, 24, *De Lib.* I, XV, 33, *ibi.* II, XVI, 43, *ibi.* II, XIX, 53, *ibi.* III, I, 2, *De Mor.* I, XII, 21, *ibi.* I, XIII, 22 e 23, *De Quant.* XXXIII, 76, *De Spi.* XIII, 22, *De Trin.* VIII, III, 5, *De Ver. Rel.* XXXVIII, 69, *ibi.* LII, 101, *In Epist. Io.* tr. 2, n^{os} 8, 9 e 12, *ibi.* tr. 4, n^o 4, *ibi.*, tr. 5, n^o 9, *In Evang. Io.*, tr. 52, n^o 6, *In Ps.* 12, n^o 7, *ibi.* 14, n^o 4, *ibi.* 18, n^o 11, *ibi.* 32, en. II, s. II, n^{os} 5 e 12, *ibi.* 136, n^o 13, *Sermo.* 23/A, n^o 1, *ibi.* 260/C, n^o 4, *ibi.* 313/B, n^o 1.

com as coisas criadas chamaremos doravante fenómeno do mundo.¹⁸⁶

Como indicámos na subsecção anterior, de um ponto de vista teológico, o despedimento de Deus (quer dizer, a rejeição da presidência divina, a *aversio a Deo*) é um mal-entendido tanto acerca de si mesmo como acerca de Deus. Assim, no fenómeno do mundo, o homem não compreende que aquilo que ele realmente procura é Deus. Por outros termos, não distingue que a identidade do superlativo que o move equivale a Deus. Além do próprio e de Deus, contudo, o fenómeno do mundo envolve uma terceira personagem: a criatura. De facto, neste fenómeno, não se abandona o criador sem mais. Pelo contrário, nesse abandono, quem abandona o criador volta-se para a criatura (e fecha-se no plano da criatura onde se inclui, evidentemente, ele mesmo). Deste modo, o fenómeno do mundo é um movimento *a creatore ad creaturam*.¹⁸⁷

Ha vários aspectos envolvidos neste movimento que devemos realçar. Antes do mais, importa mostrar que o que está no centro da preocupação que o homem tem com a criatura não é, de facto, a criatura, mas sim o superlativo de que ele tem notícia. Como temos visto, quando se toma a si mesmo como presidente, ele identifica o superlativo com o estado em que ele, mantendo-se presidente, se encontrará (ou encontraria) plenamente preenchido: um estado autocentrado pleno. Contudo, não acontece que ele tenha uma compreensão distinta desse estado. Pelo contrário, tem uma ideia vaga e difusa daquilo que se acha envolvido nele. Assim, um tal estado não lhe aparece como esta ou aquela realidade concreta, mas sim como uma realidade sem uma identidade definida. Isto é, tenha ou não consciência disso, o superlativo para que tende aparece-lhe como uma ideia *formal*.

A circunstância de o estado autocentrado pleno corresponder a uma ideia formal significa que o homem não é capaz de se relacionar directamente com ele. Efectivamente, a sua identidade está de tal maneira indefinida que aquele não consegue identificar em que é que ele consiste. Todavia, o estado em questão admite desformalizações. Ou seja, esse estado pode ser instanciado em determinações mais definidas.¹⁸⁸ Santo Agostinho, baseado

¹⁸⁶Esta equivale, na verdade, a uma designação proveniente da tradição cristã. Com efeito, mundo, segundo a tradição cristã, corresponde à totalidade das coisas finitas – mas de tal maneira que Deus, a realidade infinita, não é considerado. Ou seja, mundo consite no conjunto infinito de todas as possibilidades finitas tomadas por si mesmas, sem referência a Deus.

¹⁸⁷Entre as referências indicadas na nota 185, a expressão ‘*a creatore ad creaturam*’ encontra-se especificamente em *De Lib.* III, I, 2, *In Evang. Io.*, tr. 52, n° 6, *In Ps.* 14, n° 4, *ibi.* 136, n° 13, *Sermo.* 260/C, 4, *ibi.* 313/B, 1. Observe-se, de passagem, que há qualquer coisa de impróprio quando, ao falarmos de *aversio a Deo* e da eliminação de Deus que lhe corresponde, também falamos de um fechamento na criatura ou descrevemos a *aversio* como *aversio a Deo ad creaturam*. Com efeito, aquilo de que se trata só pode ser descrito nestes termos por um ponto de vista que não acompanhe essa *aversio* e que a descreva de fora. Na óptica da própria *aversio*, Deus deixa pura e simplesmente de figurar e, por isso, a criatura também não figura como tal.

¹⁸⁸Isto acontece de tal maneira que a relação que o homem estabelece com o estado autocentrado pleno passa necessariamente pelas suas desformalizações. Dito de outra maneira, a única forma de o homem aceder a esse estado é através de desformalizações dele.

no trecho já citado da carta de São João, identifica três desformalizações e esboça a tese do tríplice desejo ou das três *concupiscentiae*: a concupiscência da carne (*concupiscentia carnis*), a concupiscência dos olhos (*concupiscentia oculorum*) e a ambição de poder (*ambitio saeculi*).¹⁸⁹

Não podemos alargar-nos numa análise do complexo de teses que se condensam em tal descrição. Temos de nos limitar a vincar duas coisas. Em primeiro lugar, Santo Agostinho não está simplesmente a identificar três géneros de desejo em que são subsumíveis todos os desejos que temos; está a identificar como que três vinculações fundamentais de não indiferença humana, quando esta se acha orientada para o mundo. Isto de tal maneira que todos os nossos desejos mundanos descendem dessas três vinculações originais, radicam nelas e têm justamente a forma deste ou daquele veio fundamental de *concupiscentia* desformalizado pela ligação a estes ou àqueles modos mais concretos de lhes dar vazão. Em segundo lugar, mesmo que Agostinho esteja só a falar de três direcções de *concupiscentia*, o ponto decisivo é que essas três direcções se acham intimamente ligadas a qualquer coisa de uno que se canaliza nelas. E isto de tal modo que esse elemento uno (a tensão central e única que se canaliza nelas) está, de raiz, dirigido a um superlativo. Assim, globalmente, as três *concupiscentiae* desempenham o papel de formas originais de desformalização mundana para o superlativo.

Todavia, embora constituam desformalizações, as três *concupiscentiae* correspondem ainda a ideias formais: cada uma delas tem uma identidade de tal maneira desfocada que o homem não é capaz de se relacionar directamente com ela. Mas também elas admitem desformalizações. Isto é, cada uma das componentes do tríplice desejo pode ser concretizada em determinações mais definidas. Estas determinações têm que ver com o conjunto das coisas criadas – ou, o que é o mesmo, com o conjunto das criaturas.

¹⁸⁹Cf. *Conf.* X, XXX, 41. Uma análise do tríplice desejo é feita por Agostinho entre os capítulos XXX, 41 e XXXIX, 64 do livro X das *Confissões*. Referências ao tríplice desejo encontram-se espalhadas pelo *corpus* agustiniano. Cf., por exemplo, *De Mor.* I, XX, 37, *ibi.* I, XXI, 38, *De Lib. Arb.* II, XIX, 53, *De Ver. Rel.*, XXXVIII, 69-71, *In Epist. Io.* tr. 2, 11-14, *In Ps.* 8, n° 13. Muitas vezes, Agostinho usa expressões equivalentes às apresentadas acima. Assim, em vez de *concupiscentia carnis*, usa também *concupiscentia carnalis* (*De Gen. Man.* I, XXIII, 40), *desiderium carnis* (*In Epist. Io.* tr. 2, 11), *illecebrae* (*De Mor.* I, XX, 37), *libido* (*De Ver. Rel.*, XXXVIII, 70), *voluptas* (*De Ver. Rel.*, XXXVIII, 69), *voluptas carnis* (*In Ps.* 8, n° 13). Em vez de *concupiscentia oculorum*, usa também *curiositas* (*De Gen. Man.* I, XXIII, 40, *De Mor.* I, XXI, 38, *De Ver. Rel.*, XXXVIII, 70, *In Epist. Io.* tr. 2, 13, *In Ps.* 8, n° 13), *desiderium oculorum* (*In Epist. Io.* tr. 2, 11), *spectaculum* (*De Ver. Rel.*, XXXVIII, 69). Em vez de *ambitio saeculi*, usa também *excellencia* (*De Ver. Rel.*, XXXVIII, 69), *gloria popularis* (*De Mor.* I, XXI, 38), *potentia vana* (*De Ver. Rel.*, XXXVIII, 69), *superbia* (*De Gen. Man.* I, XXIII, 40, *De Ver. Rel.*, XXXVIII, 70, *In Epist. Io.* tr. 2, 13, *In Ps.* 8, n° 13). Sobre este assunto, veja-se ainda O'CONNELL, Robert J., *St. Augustine's Early Theory of Man, A.D. 386-391*, Belknap Press, Cambridge, 1968, p. 175 e HOLTE, Ragnar, *Béatitude et sagesse – Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Études Augustiniennes, Paris, 1962, p. 298.

A última afirmação permite-nos perceber melhor o papel da criatura no fenómeno do mundo. Segundo os parágrafos anteriores, o interesse pela criatura é o resultado de uma *estrutura de desformalização complexa*. Originalmente, o homem está interessado no superlativo de que tem notícia. Não tendo uma ideia clara do conteúdo desse superlativo, associa-o ao estado autocentrado pleno. Assim, o interesse pelo superlativo originou um interesse por esse estado. Este interesse, por sua vez, gera um interesse pelo tríplice desejo. Este último, por sua vez, gera um interesse por uma determinada realidade criada. Desta forma, em vez de o homem se interessar directamente pelas criaturas, acontece antes que existem vários níveis de desformalização entre a origem do seu interesse e aquelas.¹⁹⁰

A estrutura de desformalização aqui em discussão mostra que o interesse por uma determinada realidade criada só existe por uma combinação de três razões. Primeiro, essa realidade aparece como contribuindo para uma das componentes do tríplice desejo. Segundo, o tríplice desejo aparece como a forma de o homem chegar (ou diminuir a sua distância em relação) ao estado autocentrado pleno. Terceiro, um tal estado aparece-lhe (e é adoptado) como correspondendo ao (como sendo o que menos dista do) superlativo que ele procura. Assim, é só porque todas estas razões estão simultaneamente a vigorar que uma realidade criada suscita interesse. Se alguma dessas razões se perdesse, deixaria de haver ligação entre o interesse original e a realidade em causa. Nesse caso, portanto, a criatura deixaria de aparecer como interessante.¹⁹¹

Tal como acontecia no caso da *beata vita*, também aqui os interesses pelas desformalizações são interesses derivados. Quer dizer, o interesse por uma determinada desformalização é tal que a vinculação do homem continua a ser ao interesse original. Desta forma, por exemplo, aquilo que ele realmente procura no estado autocentrado pleno não é propriamente esse estado, mas sim esse estado como o superlativo a que se acha constitutivamente dirigido. É porque – e só porque – um tal estado lhe aparece como a forma de obter o superlativo que se interessa por ele.

Por outras palavras, a vinculação ao interesse original (o interesse pelo superlativo) mantém-se ao longo dos vários níveis de desformalização. O que isto significa é que o interesse pela criatura é, na sua raiz, um interesse pelo superlativo. Com efeito, a) o inte-

¹⁹⁰A apresentação que acabamos de fazer pode sugerir que as camadas descritas equivalem a situações insuladas que se sucedem umas às outras. Ora, não é de nada disso que se trata. Trata-se de camadas de fixação que estão pressupostas na constituição íntima no resultado em que cada um de nós dá consigo – sem ter nenhuma consciência de que a perspectiva em que dá consigo resulta desse itinerário de sucessivas desformalizações.

¹⁹¹Devemos assinalar que a noção de criatura tem vindo a ser usada tal como ela está compreendida na expressão *a creatore ad creaturam*. Isto é, a noção de criatura tem vindo a significar aquilo com que o homem se relaciona quando não tem a atenção posta no criador. Assim, não se está de maneira nenhuma a dizer que todo o interesse pelas coisas criadas tem por detrás um desejo do estado autocentrado pleno.

resse pela criatura não é propriamente um interesse pela criatura, mas pelo tríplice desejo, b) este interesse, por sua vez, não é propriamente um interesse pelo tríplice desejo, mas antes pelo estado autocentrado insuperável, c) o interesse por um tal estado é fundamentalmente um interesse pelo superlativo. Assim, como queríamos mostrar, aquilo que está no centro da preocupação que o homem tem pela criatura não é a criatura, mas sim o superlativo.

Acontece, entretanto, que tudo isto está intimamente relacionado com um fenómeno de obscurecimento, de perda de acuidade e nitidez. E isto é assim tanto na leitura teológica da *imago Dei*, quanto no plano imanente. Vejamos este ponto mais de perto.

Em primeiro lugar, de um ponto de vista teológico, se não tivesse falta de acuidade, o homem veria que o conteúdo do superlativo não equivale ao estado autocentrado pleno, mas sim a uma participação em Deus. Assim, sem este obscurecimento ou esta falta de acuidade, nunca rejeitaria Deus. Em segundo lugar, no plano estritamente imanente, sem a falta de acuidade, não haveria a estrutura de desformalização que acabamos de tentar pôr em relevo. Veríamos com toda a transparência os diferentes níveis de desformalização, a articulação entre eles, o que há de problemático nas diferentes desformalizações, etc.¹⁹²

Com isto, somos reconduzidos ao plano teológico e à tese segundo a qual, se não houvesse obscurecimento, perda de nitidez, etc. da *imago Dei*, não haveria desejos contrários a Deus. Como notámos na secção 2.2.5, todo o acontecimento de lucidez humana remete para o ponto de fuga da *notitia Dei*. No plano teológico a cuja luz temos considerado o fenómeno do mundo, isso implica que tudo o que se passa na lucidez humana remete para Deus. Em particular, todo o desejo remete sempre para Deus. Ou seja, todo o desejo é necessariamente um desejo de Deus.

Esta última afirmação parece sugerir que não é possível um desejo contrário a Deus. Efectivamente, é isto que acontece de raiz e, se assim se pode dizer, aquilo que acontece na essência de cada desejo humano. Dito de outra maneira, na sua essência, um desejo nunca deixa de ser um desejo de Deus. Sucede que, havendo obscurecimento, pode acontecer que um desejo de Deus não seja percebido como tal – e procure aquilo que de raiz procura, mas em regime de *aversio a Deo*. Nesse caso, o desejo em questão, não deixando de ser um desejo de Deus, pode ser confusamente identificado com o desejo de uma realidade contrária a Deus.¹⁹³

¹⁹²Tal como as coisas são, todo o complexo de nexos que ligam cada coisa que desejamos à estrutura fixa e invariável do nosso desejo (enquanto desejo constitutivamente vinculado ao superlativo) é eclipsado. Todo esse sistema de forças apaga o seu rasto na constituição da respectiva resultante: estes e aqueles desejos concretos que sentimos (e que não sentiríamos se não houvesse o referido sistema).

¹⁹³O problema de perceber como surge um desejo contrário a Deus não pode ser explorado neste texto. Apesar de tudo, podem ser dadas algumas indicações sobre a forma como Agostinho trata este assunto. Afirmámos que um desejo contrário a Deus só é possível em virtude do obscurecimento. Todavia, isto de maneira nenhuma explica

O facto de haver desejos de realidades contrárias a Deus revela dois pontos importantes: em primeiro lugar, que, apesar de haver obscurecimento, ainda há imagem. De facto, se é verdade que um desejo contrário a Deus é um desejo *obscurecido*, também é verdade que é um *desejo*; ora, segundo a doutrina da imagem, enquanto desejo, é necessariamente um desejo de Deus. É esta a paradoxal ambiguidade da imagem obscurecida:

“(...) *quia et ipsa obscura, imago Dei est.*”¹⁹⁴

Em segundo lugar, o facto referido revela que toda a *aversio a Deo* (todo o entrave, todo o desvio, toda a perda de força da *imago Dei*) só se dá no quadro da própria *imago Dei* – isto é, da *notitia Dei* e do estar constitutivamente voltado para Deus. Realmente, se todo o desejo contrário a Deus é desejo, e se todo o desejo é desejo de Deus, então todo o desejo contrário a Deus é ainda um desejo de Deus. Ou seja, toda a *aversio a Deo* é feita de tal maneira que ela mesma pressupõe Deus. Assim, em vez de acontecer que haja uma absoluta emancipação em relação a Deus, acontece antes que, como insistimos na secção 2.2.5, tudo se verifica sempre só no quadro da *notitia Dei* e como transformação dela.¹⁹⁵

No que diz respeito à *imago Dei* imanente, a circunstância de o homem estar marcado por obscurecimento faz que também não se aperceba de que aquilo com que identifica o superlativo é um estado autocentrado pleno. Como vimos, a falta de acuidade permite que ele associe – através de vários níveis de desformalização – o superlativo a uma determinada criatura. Para além disso, essa mesma falta de acuidade faz que os níveis de desformalização fiquem escondidos. Em particular, cada um de nós tenderá a não reparar que um dos níveis de desformalização é o estado autocentrado pleno. Assim, julgará que aquilo que o faz feliz é uma determinada criatura, sem se aperceber de que essa criatura não é senão um meio para ele chegar a si mesmo (mais próximo do estado de superlativação de si que sempre almeja). Deste modo, a preocupação que sente pela criatura esconde a preocupação fundamental que vigora na raiz do seu interesse por ela e que é uma preocupação por si mesmo. Em resumo, embora a identificação que o homem faz do superlativo seja a de um estado autocentrado pleno, em virtude da confusão (da falta de acuidade, do ‘nevoeiro’ em que se perde a sua própria constituição interna), ele acaba por julgar que tem interesse directo e autónomo por

o surgimento de um tal desejo. Realmente, por um lado, o facto de haver obscurecimento não garante, por si só, uma identificação entre um desejo de Deus e um desejo de uma realidade contrária a Deus. Por outro lado, mesmo que garantisse, punha-se o problema de saber qual a origem do obscurecimento. Agostinho, ao longo da sua obra, debate-se repetidas vezes com o problema do surgimento de um desejo contrário a Deus – isto é, com o problema da origem da má vontade. Chega invariavelmente à conclusão de que não há uma causa para a má vontade (cf., por exemplo, *De Civ.* XII, 6 e 7, *ibi.* XIV, 13, *De Lib.* II, XX, 54, *ibi.* III, XVII, 47 e 48). Acaba mesmo por defender mesmo que uma vontade – boa ou má –, sendo livre, não tem causa: cf. *De Lib.* III, XVII, 49.

¹⁹⁴ *De Trin.* XV, VIII, 14. Cf. ainda *ibi.* XIV, VIII, 11, *De Spi.* XXVIII, 48 e 49.

¹⁹⁵ Sobre o facto de o obscurecimento da imagem se dar no quadro dela, cf. *De Nat.* XXX, 34, *De Trin.* XIV, XV, 21.

uma dada criatura.

Fica agora claro qual é o sentido da expressão *a creatore ad creaturam*. Esta expressão indica as duas alternativas com que o homem pode identificar o superlativo. Na verdade, como vimos, aquilo que jaz no centro da preocupação que o homem tem pela criatura é ele mesmo, e não a criatura. Por isso, vendo bem, a transição em jogo não é tanto uma transição *a creatore ad creaturam*, quanto uma transição *a creatore ad se ipsum*. Por outras palavras, os dois objectos em que o homem pode estar centrado não são o criador e a criatura, mas sim o criador e ele mesmo (quer dizer, esta criatura que é ele mesmo). Simplesmente, a confusão em que se acha envolvido é tal que ele identifica o superlativo não consigo mesmo, mas com a criatura. Enfim, a expressão *a creatore ad creaturam* não exprime propriamente as duas realidades que podem estar no centro da preocupação do homem, mas sim as duas realidades com que ele acaba por identificar o superlativo a que sempre se acha dirigido.

A expressão *a creatore ad creaturam*, contudo, pode sugerir que a tensão para o criador e a tensão para a criatura sejam duas tensões independentes. O que se passa, na verdade, é que as duas tensões são originalmente uma mesma tensão: a tensão para o superlativo. Sucede que, enquanto num caso o superlativo é identificado com uma participação no criador, no outro é identificado confusamente com a criatura.¹⁹⁶ Assim, em vez de se dar o caso de a orientação para o criador e a orientação para a criatura serem dois vectores diferentes da constituição do homem, correspondem antes a duas resoluções ou interpretações diferentes de uma única pressão original.¹⁹⁷

Mas isto ainda não é tudo. Na óptica teológica, não acontece só que a tensão para a criatura e a tensão para o criador sejam interpretações diferentes de uma única tensão. Acontece, para além disso, que uma dessas interpretações equivale àquilo que é pedido pela constituição humana, enquanto a outra equivale a um desvio relativamente a esse pedido e a uma frustração dele. Como vimos na secção 2.3.2, aquilo que o homem realmente procura quando procura o estado autocentrado pleno não é esse estado, mas sim a participação em Deus. Da mesma maneira, aquilo que o homem procura na criatura é, na verdade, o criador. Simplesmente, porque não tem uma visão distinta, confunde a criatura com o criador:

¹⁹⁶De tal modo que, no fundo do desejo da criatura, está um desejo autocentrado de si mesmo superlativado.

¹⁹⁷Segundo Agostinho, o veio original, porque é original, é bom. Realmente, para Agostinho, tudo o que é original é bom. Quer dizer, toda a natureza é boa (cf., por exemplo, *De Civ.* XI, 17, *ibi.*, XII, 1, 3, 4 e 5, *ibi.* XIX, 13, *De Lib.* II, XX, 54, *ibi.* III, VII, 21, *ibi.* III, XIII, 36, *De Trin.* XIII, XII, 16). Assim, Agostinho opõe-se a uma tese maniqueísta, segundo a qual existe uma força original correspondente ao mal (sobre a tese maniqueísta, cf., por exemplo, *De Mor.* II, III, 5, *De Ver. Rel.* IX, 16). Desta forma, de acordo com Agostinho, o mal equivale sempre a uma corrupção do bem. Dito de outra maneira: o vício é sempre contra a natureza (cf., por exemplo, *De Civ.* XI, 17, *ibi.* XII, 1 e 3, *De Lib.* III, XIII, 36 e 38, *De Mor.* II, II, 2 a II, VI, 8, *De Spi.* XXVII, 47, *De Ver. Rel.* XX, 29).

Sendo assim, nada disto impede uma outra componente do ser humano como *imago Dei* de que Agostinho também procura dar conta. Essa componente é a seguinte: a interpretação mundana do superlativo é, das duas interpretações possíveis, a mais imediata. Ou seja, o superlativo a que o homem se acha constitutivamente dirigido e com que está numa relação confusa é mais imediatamente por ele associado a um estado autocentrado pleno do que a uma participação em Deus. Isto deve-se ao facto (discutido na secção 2.3.1) de que, em virtude do obscurecimento, a sua relação com o superlativo tende a desenvolver-se sob o efeito de uma *aversio a Deo*. Assim, ele tem um reconhecimento imediato da realidade que é, vendo bem, propriamente ateu.¹⁹⁹ Nesse caso, aquilo que assume confusamente a identidade de superlativo é o referido estado de superlativação de si.

Posto isto, recapitulemos o que vimos a propósito do conceito de mundo – isto é, do complexo de fenómenos que este conceito designa. O fenómeno do mundo, pelo que temos exposto, corresponde a uma organização da realidade (quer dizer, da relação de cada um consigo mesmo e com a realidade no meio da qual se encontra). Em última análise, o mundo consiste numa determinada estrutura de sentido, i.e., numa determinada compreensão da totalidade das coisas. O que caracteriza tal estrutura de sentido é a) o fechamento no plano da criatura (a *aversio a Deo*) e b) a constituição da criatura ‘si mesmo’ como a instância que preside a tudo o mais – e de tal modo que tudo o mais é incluído no serviço da superlativação dessa criatura.

Ora, é a imagem de Deus que possibilita este projecto. Com efeito, é a imagem de Deus que gera petição de um estado superlativo. Desta forma, é porque há *imago Dei* que pode haver o peculiar projecto de engrandecimento de si em causa. Assim, paradoxalmente, é a própria *imago Dei* que possibilita o ‘mundo’ enquanto reconhecimento fundamentalmente ateu da realidade, já que este reconhecimento tem a forma de um projecto de elevação de si

¹⁹⁸ *In Ps.* 32, en. II, s. II, n° 5. Sobre o mesmo assunto, cf. também *De Ver.* XXXVI, 67. A citação aqui apresentada – de *In Ps.* 32 – é um dos poucos casos que encontramos – a par com *Cont. Iu.* V, IX, 37, *De Trin.* X, VIII, 11 e *In Ps.* 64, n° 2 – em que Santo Agostinho emprega o termo *confusio* para exprimir uma troca de determinações resultante de uma visão desfocada. No geral, o termo é por ele usado para exprimir o estado de quem procura alcançar alguma coisa, mas de tal maneira que essa procura não leva a Deus: cf., por exemplo, *Conf.* V, XX, 31, *ibi.* IX, VII, 18, *De Spi.* VI, 9, *Ep.* 27, n° 2, *In Ps.* 6, n° 13, *ibi.* 29, en. II, n°s 6 e 11, *ibi.* 30, en. II, s. 1, n° 5, *ibi.* 56, n° 9, *ibi.* 59, n° 9, *ibi.* 68, s. 2, n° 4, *ibi.* 69, n° 3, *ibi.* 125, n° 3. Tomado neste sentido, o termo surge várias vezes associado a Babilónia: cf., por exemplo, *ibi.* 54, n° 12, *ibi.* 64, n° 2, *ibi.* 125, n° 3, *ibi.* 136, n° 1. Assim, Agostinho usa o termo *confusio* para expressar as ideias de perturbação, derrota, frustração, embaraço, culpa. Deus equivale, portanto, àquele para quem não há confusão (“*nulla confusio*”, *Solil.* I, I, 4). Neste sentido, a confusão (*confusio*) tanto pode originar pecado como graça: cf. *Ep.* 93, XIII, 52. O termo *confusio* é ainda usado para exprimir uma mistura indistinta; cf., por exemplo, *Conf.* XIII, XVII, 25 e 26, *ibi.* XIII, XX, 29.

¹⁹⁹ *Nota bene*, ‘ateu’ não no sentido de sustentar a tese da inexistência de Deus, mas no sentido de haver *aversio a Deo* e, portanto, de Deus pura e simplesmente não figurar (ou ser apenas uma ‘quantidade negligenciável’) no modo como nos relacionamos connosco mesmos e com as coisas.

ao superlativo.²⁰⁰

2.3.4 Equações

Para percebermos melhor a arquitectura do fenómeno do mundo, apresentamos agora, em traços muito gerais, uma análise sucinta daquilo a que podemos chamar as equações que compõem uma tal arquitectura. Consideremos o quadro teológico.²⁰¹ Aqui, a descrição toma o seguinte discurso: porque há uma indistinção do verdadeiro conteúdo de Deus, esse conteúdo torna-se *formal*.²⁰² Assim, em vez de aparecer como o Deus que realmente é, aparece antes como um ponto de fuga enevado. Nesse caso, o espaço de identificação do conteúdo concreto que lhe corresponde – quer dizer, o espaço de desformalização – não é senão o espaço da *criatura*.²⁰³ Ou seja, é num plano em que não figura Deus (isto é, o conteúdo que propriamente corresponde a Deus) que o ser humano pode encontrar desformalizações para a determinação formal com cuja *notitia* está em permanente relação.

Tudo isto significa que, no centro da vida humana, há um *problema de desformalização*: o homem tem de se relacionar – e tanto quer dizer que tem de se relacionar *concretamente* – com um conteúdo que lhe aparece como uma incógnita; por isso, associa-lhe um determinado conteúdo material (isto é, não formal). Por outras palavras, o problema de desformalização fica resolvido de um determinado modo concreto – o que, do ponto de vista teológico, não quer dizer senão o modo identificado com o *maior preenchimento de si mesmo*.

A associação entre o superlativo e o conteúdo material que o desformaliza dá-se através de *equações* – isto é, de igualdades. Num primeiro momento, o superlativo é posto em equação com um dos três canais equivalentes às três concupiscências referidas por Agostinho.²⁰⁴ Dito de outra forma, estabelece-se uma equação quer entre o superlativo e a *concupiscentia carnis*, quer entre o superlativo e a *concupiscentia oculorum*, quer ainda entre o superlativo e a *ambitio saeculi*. Por sua vez, cada um desses três canais, por serem eles mesmos objectos formais, levantam novos problemas de desformalização – que tornam a ser resolvidos por equações. Supunhamos, por exemplo, que o superlativo foi identificado com a *concupiscentia carnis*; nesse caso, esta última poderá ser desformalizada na concupiscência relativa à

²⁰⁰Em vez de ‘ateu’ no sentido mais comum do termo, está aqui a falar-se de toda a relação deturpada com Deus – quer dizer, de toda a forma de idolatria –, o que corresponde a uma modalidade mais geral de ateísmo.

²⁰¹Nesta subsecção, não seguimos o procedimento habitual de separar a versão imanente da versão teológica, já que, como se espera que fique claro, as duas componentes coincidem no fundamental.

²⁰²Como notámos, não pode ser explorado o problema de saber porque é que uma tal indistinção existe.

²⁰³Isto não quer dizer que esteja excluída a possibilidade de Deus figurar, já que o pode fazer como ídolo, i.e., como qualquer coisa diferente do Deus que efectivamente é.

²⁰⁴Na verdade, nada exclui a possibilidade de o superlativo estar simultaneamente identificado com mais do que uma concupiscência. Este assunto não pode ser convenientemente explorado aqui.

audição.

O que estamos a surpreender é a existência não simplesmente de uma equação avulsa, mas de uma *cadeia de equações*. No exemplo que acabamos de dar, o superlativo é posto em equação com a *concupiscentia carnis*, que, por sua vez, é posta em equação com a *concupiscentia* relativa à audição. Na verdade, o sistema de equações estende-se até aos objectos concretos. Assim, e retomando o mesmo exemplo, a *concupiscentia* relativa à audição, correspondendo ainda a uma noção formal, será posta em equação com um objecto auditivo concreto.

Pelo que temos visto, a equação desempenha um papel decisivo na desformalização do superlativo. Na verdade, a equação não é senão o *modo de funcionamento do superlativo*. O que isto significa é que a imagem de Deus funciona por equação. Quer dizer, um ser humano lida com o projecto gerado pela notícia de superlativo através do estabelecimento de uma cadeia de equações de desformalização.

Contudo, um tal estabelecimento acha-se caracterizado por aquilo que pode ser descrito como o carácter *clandestino ou tácito* da equação. Referimo-nos a duas componentes. Uma primeira tem que ver com o próprio fenómeno da confusão – isto é, com a circunstância de a equação *não* se produzir *no foco*, mas sim fora dele. A segunda componente tem que ver com a *eficácia* da própria equação. Explicando melhor, quando se estabelece uma equação entre dois termos, acontece que, se ela funcionar convenientemente, ela *apaga* o seu próprio rasto. Ou seja, produz-se uma síntese em virtude da qual o resultado da equação aparece como uma determinação original. Desta maneira, a equação desaparece: embora esteja a vigorar, não figura. Isto verifica-se de tal modo que não se acompanha, por um lado, o rasto da diferença entre os seus termos e, por outro, a presença de qualquer programa formal. Assim, a vida toma o aspecto ilusório de estar conduzida por um programa material.

Resumamos o que considerámos até aqui. Por um lado, há uma cadeia de *equações*. Isto é, o superlativo envolvido na *imago Dei* é desformalizado por um encadeamento de sucessivas equiparações. Por outro lado, há uma cadeia de *apagamentos*: não só em virtude de estarem na memória (quer dizer, na esfera do património de saber inconsciente), mas pelo seu próprio funcionamento.

Feito este sumário, podemos agora reparar que o problema é ainda mais complicado. Isto deve-se ao facto de que o que temos considerado até aqui não é senão aquilo a que podemos chamar um sistema de equações em sentido estrito ($A = B = C = \dots$). Acontece que não há apenas equações em sentido estrito – isto é, não há apenas igualdades –, mas pelo menos

duas outras fórmulas de estabelecimento de equações.

Uma primeira fórmula corresponde, por assim dizer, a uma equação de *meio ou instrumento*. O que é próprio deste tipo de equação é a circunstância de um dos termos ser visto simultaneamente como *meio* para o outro e *equivalente* a este outro. Para percebermos melhor o que isto quer dizer, supunhamos que se estabelece uma equação de meio ou instrumento entre uma festa de anos e o superlativo. Nesse caso, a primeira é compreendida de tal forma que, por um lado, contribui para o segundo, e por outro, é ela mesma o segundo. Quer dizer, a festa de anos é tomada pelo próprio superlativo (num regime de ‘gato por lebre’). Assim, o superlativo como que ‘contamina’ a festa de anos, o que significa que aquilo que é visto como abrindo caminho para ele é ao mesmo tempo visto como igual a ele.

Um segunda fórmula é aquela que envolve uma *componente resignativa*. Aqui, o sujeito em questão reconhece que aquilo que ele propriamente deseja não lhe é possível – o que o leva a escolher, dentro das alternativas disponíveis, aquela que lhe parece ser a melhor entre elas. Nesta situação, portanto, trata-se de escolher o *superlativo possível*.²⁰⁵ Na verdade, pode dar-se o caso de haver um apagamento da cláusula de resignação, de tal forma que o superlativo possível deixa de ser percebido como tal, e é tomado como superlativo absoluto.

Finalmente, devemos deixar claro que Agostinho não fala expressamente em equações. De qualquer modo, o que tentámos fazer aqui foi uma explicitação do mecanismo fundamental de equiparação que, se não estamos a ver mal, se acha no centro da concepção agustiniana da *imago Dei* – e também daquilo que lhe corresponde como antropologia imanente da *imago Dei*. Assim, mesmo que Agostinho não faça nenhuma menção expressa de um tal mecanismo, verificamos que, se analisarmos, por exemplo, os passos do livro X das *Confissões* em que Agostinho analisa a ligação permanente com a *beata vita*, o que encontramos põe justamente na pista da estrutura aqui apresentada.²⁰⁶ Realmente, nesses passos, Agostinho está nem mais nem menos do que a seguir o fio das equações de desformalização do superlativo.

O que se joga num tal sistema é a possibilidade de haver um desacompanhamento no âmbito do próprio funcionamento da imagem de Deus – isto é, no âmbito em que se mantém em funções a *imago Dei*, a relação com o superlativo, etc. O desacompanhamento em causa abrange várias componentes: perde-se de vista que há um superlativo, que ele se encontra permanentemente em funções, e qual é o imbricado fio de sentido (o complexo de equações) que de cada vez está a resolver (por um lado) e a apagar a resolução (por outro) do problema

²⁰⁵É o caso do exemplo da vida militar, analisado anteriormente. A escolha do superlativo possível resulta de um diagnóstico complexo (quais são as possibilidades reais, quais são as excluídas, qual é o valor de cada uma das possibilidades reais, etc.), que não cabe analisar aqui.

²⁰⁶Cf. *Conf.* X, XXI, 31.

de desformalização que o ser *imago Dei* (no sentido imanente do termo) sempre põe.

Capítulo 3

Reversibilidade da *imago Dei*

Para entrarmos convenientemente neste capítulo, convém recapitularmos o caminho feito até aqui. Começámos por considerar a doutrina augustiniana da *imago Dei*, segundo a qual o homem é imagem de Deus – o que quer dizer, por um lado, que tem uma notícia de superlativo e, por outro, que está de tal forma moldado por ela que essa notícia de superlativo é aquilo que mais propriamente o define. No capítulo 2, mostrámos que, para Agostinho, embora o homem seja imagem de Deus, é uma imagem obscurecida. Este obscurecimento implica que ele não tem uma percepção distinta do superlativo. Entre os vários aspectos que estão associados a um tal carácter não distinto, conta-se a tendência que cada um de nós tem para se relacionar com o superlativo a que se acha constitutivamente dirigido num regime de presidência de si mesmo. Isto acontece de tal maneira que o próprio superlativo é tomado como instrumento de si. Assim, compreende-se a realidade de tal modo que ela é confusamente organizada em torno do si mesmo que com ela se relaciona. A esta compreensão egocêntrica da realidade corresponde a estrutura de sentido a que chamámos fenómeno do mundo, e que analisámos no fim do capítulo anterior.

Para Agostinho, contudo, a compreensão egocêntrica da realidade é apenas uma de duas alternativas. Ou seja, na perspectiva de Agostinho, existe uma alternativa ao fenómeno do mundo. A existência desta alternativa está no centro da compreensão teológica da *imago Dei*; por outro lado, o cabimento de semelhante alternativa é também um aspecto nuclear da antropologia imanente da imagem. Trata-se, na verdade, daquele aspecto que a põe em ligação com a versão teológica – e converte esta última, se assim se pode dizer, numa possibilidade incontornável a que está aberta a imagem imanente. É a existência da referida alternativa que faz a *reversibilidade* da imagem.

3.1 A noção de reversibilidade

Chamamos reversibilidade da imagem ao facto de a imagem de Deus (a *imago Dei* inerente ao nosso próprio modo de ser) poder ser vivida de duas formas totalmente diferentes.²⁰⁷ Cada uma destas formas está radicada numa determinada interpretação do superlativo a que estamos constitutivamente dirigidos. Assim, consoante a interpretação que se fizer do superlativo, vigorará uma ou outra das alternativas da reversibilidade.

Para percebermos o que estamos a dizer, comecemos por notar que, no capítulo anterior, concluímos que a totalidade do que aparece está determinada pela relação que o si mesmo estabelece com o superlativo. Podemos então dizer que há um *núcleo* – que tem justamente a forma de um si mesmo em relação com o superlativo – que cunha o teor de cada objecto que aparece. Isto acontece de tal maneira que uma mudança significativa no núcleo gera uma *mudança global* do que aparece.

Expliquemo-nos melhor. O núcleo aqui em discussão – a relação entre o si mesmo e o superlativo – pode mudar de diversas formas. Uma dessas formas passa por uma mudança da compreensão do superlativo. Assim, se se mudar algum termo da cadeia de equações que o desformaliza, ele aparece com uma identidade diferente. Por exemplo: se um homem deixar de compreender a concupiscência da carne como elemento decisivo do superlativo, e passar a atribuir o protagonismo à ambição de poder, o superlativo surge-lhe com uma nova aparência. Quer dizer, dá-se uma mudança do seu aspecto – e, por isso, uma mudança do aspecto daquilo a que chamámos o núcleo. Desta forma, o todo da realidade, porque se acha sempre visto à luz do núcleo, passa a ser visto de um modo diferente.

Isto permite-nos perceber que, em última análise, tudo o que dissemos sobre os complexos de equações corresponde a uma *sequência de alternativas*. Ou seja, há *muitos modos diversos* de compor aquilo em que resulta o ser imagem – e, assim, muitos modos diversos de compreender a globalidade do que aparece.²⁰⁸ Trata-se de um jogo de constantes e variáveis que constitui qualquer coisa como um caleidoscópio. E este é um dos aspectos essenciais da antropologia agustiniana da *imago Dei*: que em vez de a imagem ser qualquer coisa rígida, pode dar origem a muitos reconhecimentos diversos.

Tudo isto significa que o simples facto de se falar numa alternativa não basta para se

²⁰⁷Santo Agostinho, tanto quanto sabemos, não usa o termo reversibilidade da imagem. Usa, sim, o termo reforma (*reformatio*), mas que tem um sentido distinto do sentido em causa no termo reversibilidade. A noção de reforma da imagem será estudada adiante.

²⁰⁸Assim, por exemplo, o superlativo pode ser identificado, dentro da concupiscência da carne, com a visão, ou com a audição, ou com o tacto, etc., ou pode ser identificado, dentro da ambição de poder, com os louvores dos homens, etc. Cf. *Conf.* X.

ganhar a pista daquilo que aqui queremos pôr em evidência. E o que queremos pôr em evidência é que, independentemente de tudo o mais, há uma disjunção fundamental (um ou/ou fundamental) que põe o acontecimento constante da imagem em duas bases completamente diferentes. Isto acontece de tal maneira que essa disjunção constitui, nos dois sentidos (i.e., tanto na passagem da primeira alternativa para a segunda, como na passagem da segunda para a primeira), como que um virar do avesso da imagem.

Uma tal viragem não tem simplesmente que ver com uma alteração da compreensão do superlativo, mas sim com uma alteração *da própria relação* entre o si e o superlativo. Quer dizer, trata-se da alteração em virtude da qual se muda a relação de subordinação entre o si próprio e o superlativo. Perante esta inflexão absoluta, todas as restantes mudanças do núcleo são, por assim dizer, menores. Ou seja, se é verdade que o caleidoscópio referido se traduz numa multiplicidade de formas de compreender o todo da realidade, é também verdade que todas elas se verificam dentro de um quadro de sentido em que o superlativo é visto como secundário em relação ao próprio. A mudança mais radical, portanto, é aquela que passa por uma alteração do regime de ‘presidência’, e é ela que propriamente constitui aquilo a que chamamos a reversibilidade da imagem.

Sendo assim, a alteração que estamos a focar traduz-se em duas formas *totalmente heterogêneas* de compreender o *todo da realidade*. Quer dizer, todos os elementos da realidade que nos aparece tomam dois significados inteiramente diferentes consoante a situação da reversibilidade da imagem que estiver em vigor. Assim, por exemplo, um sapato significa duas coisas totalmente diferentes consoante o superlativo é identificado com a presidência de si ou não. De facto, no primeiro caso, o sapato é uma ‘personagem’ no meio da presidência de si – isto é, no meio da odisseia presidida por si, relativa ao estado insuperável de si.²⁰⁹ No segundo caso, pelo contrário, a presidência de si deixa de ser relevante, e o sapato passa a ser compreendido a uma luz completamente diferente: aquela que emerge quando, por um lado, é o superlativo enquanto tal que passa a presidir e, por outro, o si próprio se secundariza relativamente a ele.²¹⁰ Assim também com uma paisagem, um jantar, um amigo, um curso superior, um sofrimento: todo e qualquer elemento da realidade está sujeito a duas compreensões absolutamente distintas. Desta forma, é a totalidade da realidade que é

²⁰⁹Uma tal odisseia é aquilo que a antropologia da imagem diz que a vida humana é sempre que a *imago Dei* toma a forma da presidência do interesse por si.

²¹⁰Esta secundarização de si em relação ao superlativo tem como resultado, em última análise, que aquele se torna não só secundário, mas, para além disso, *ínfimo*. Contudo, o aspecto que aqui nos parece essencial não é propriamente que o si próprio se torne ínfimo, mas sim que deixe de ser presidente. Quer dizer, o que é absolutamente extraordinário é que haja a possibilidade de o si próprio abandonar a presidência (e não tanto que esse abandono acabe por resultar numa profunda diminuição de si).

passível de uma radical alternativa na sua compreensão.

Como indicámos, a reversibilidade da imagem tem que ver com duas alternativas. Na verdade, trata-se de uma disjunção total. Estão em jogo duas afirmações. Em primeiro lugar, só há duas alternativas. Isto tem como consequência que o homem está sempre centrado numa das alternativas. Ou seja, não acontece que ele não esteja centrado. Realmente, o não estar centrado corresponderia a uma terceira alternativa, que está excluída por se tratar de uma disjunção total. Em segundo lugar, as alternativas da disjunção são exclusivas. O que isto quer dizer é que ou se está conformado por um dos termos da disjunção ou se está conformado pelo outro.

Uma das alternativas, como notámos, equivale ao centramento em si. Isto é, equivale a ver-se a si mesmo como o presidente da realidade. Nesse caso, e uma vez que as alternativas são contraditórias, a outra alternativa traduz-se numa rejeição da presidência de si – isto é, numa secundarização de si. Desta forma, enquanto uma das alternativas da reversibilidade da imagem – chamemos-lhe R_1 – envolve compreender-se a si mesmo como presidente, a outra alternativa – chamemos-lhe R_2 – envolve compreender-se a si mesmo como secundário.

A situação R_2 é uma situação paradoxal. Com efeito, o que está em causa na imagem de Deus é sempre o superlativo. O superlativo, por sua vez, é sempre o superlativo de si. Ou seja, o superlativo é sempre um estado do próprio. Mais especificamente: é o estado em que o próprio se encontra absolutamente preenchido, pleno, insuperável, etc. Ora, a situação R_2 caracteriza-se pela propriedade essencial de que esse estado – em que o próprio está absolutamente cheio – corresponde a um estado de secundarização de si. Assim, a situação R_2 é comparável a uma fita de Möbius: o preenchimento de si traduz-se, paradoxalmente, numa relegação da importância de si.

Uma tal relegação não destitui a preocupação com o preenchimento de si. Realmente, por um lado, esta última não é senão a preocupação com o superlativo; por outro lado, e como temos insistido ao longo deste texto, a preocupação com o superlativo é indispensável. Para além disso, como vimos na secção 2.2.1, toda a preocupação está baseada em – e movida por – uma preocupação com o superlativo; assim, em particular, toda a relegação da importância de si está movida por ela. O que se passa é que, na situação R_2 , se compreende o superlativo de si de uma forma paradoxal: o superlativo tem uma natureza tal – e a relação com ele assume um carácter tal – que o que importa na imagem deixa de ser a presidência de si. Em resumo, é a preocupação com o superlativo de si que está subjacente a R_2 ; acontece que essa preocupação se concretiza paradoxalmente numa rejeição da presidência de si.

Esta concretização paradoxal só é possível se se compreender o superlativo de si como um outro que se sobrepõe a – e anula a presidência de – si mesmo. Dito de outra maneira, o homem só converte o interesse pelo superlativo de si numa secundarização de si se julgar que, na origem daquele superlativo, está um outro absolutamente extraordinário e maravilhoso. Nesse caso, este outro aparece-lhe como um superlativo tão superlativo que ele se retira do centro de si mesmo e deixa que aquele ocupe esse lugar.²¹¹ Ou seja, perante a grandeza com que o outro lhe surge, ele oferece-lhe o centro de si mesmo. Desta forma, o que está na raiz de uma rejeição da presidência de si é uma identificação do superlativo com uma entidade absolutamente grandiosa – tão extraordinária que produz a mudança.

Na versão teológica, uma tal identificação passa por um desobscurecimento da imagem, de tal modo que, nessa versão, uma percepção mais distinta do superlativo conduz a uma rejeição da presidência de si. Todavia, isto não significa que só no contexto teológico faça sentido falar neste aspecto, pois também há uma relevância imanente da possibilidade aqui em discussão. Uma tal relevância deve-se ao seguinte: independentemente de existir uma determinação concreta que corresponda à entidade extraordinária a que acabamos de fazer referência, acontece que a possibilidade de haver qualquer coisa dessa ordem, a possibilidade de a referida mudança fazer sentido, a possibilidade de a tensão da *imago Dei* ser transfigurável por uma mudança do regime da presidência – tudo isto são possibilidades que não podem ser excluídas. Deste modo, independentemente de quaisquer considerações teológicas, a possibilidade aqui em discussão é, se assim se pode dizer, filosoficamente pertinente.

A tese de Agostinho é que a entidade referida existe efectivamente e corresponde a Deus. Isto quer dizer duas coisas. Em primeiro lugar, uma análise da imagem imanente que deixe de fora a possibilidade em causa nessa tese – que não a foque, que não se confronte com o problema dela – priva o fenómeno da imagem imanente de uma componente essencial. De todo o modo, a circunstância de não se rejeitar tal possibilidade não determina o que quer que seja a respeito do que resultará do confronto referido. Em última análise, até pode daí resultar, se for caso disso, a exclusão da possibilidade em questão (por verificação de que, afinal, não tem cabimento); mas isso só se daria justamente depois de um confronto com ela.

Em segundo lugar, qualquer construção teológica que não leve em conta a diferença entre R_1 e R_2 está exposta à possibilidade de laborar num equívoco; pois o que parece resultar da perspectiva desenhada por Santo Agostinho é que toda a compreensão do superlativo

²¹¹Como veremos, o superlativo aparece de uma forma completamente surpreendente em relação à própria ideia formal de superlativo ou a qualquer desformalização concebível dela.

feita a partir de R_1 *falha* o superlativo. Quer dizer, há como que uma correlação de mútua implicação entre R_2 e a posse de um conceito não distorcido de Deus.

Uma vez considerados estes pontos preliminares, entremos na discussão. Segundo Agostinho, como temos sugerido, a situação R_2 caracteriza-se pela propriedade de Deus estar no centro. O que isto quer dizer é que o elemento em torno do qual está organizado todo o acontecimento de lucidez humano não é o próprio, mas outro. Assim, da mesma maneira que, em R_1 , o todo da realidade está compreendido em função do *si* que tende para o *seu* superlativo, verifica-se em R_2 que o todo da realidade está compreendido em função do outro – do próprio superlativo enquanto tal. Esta última compreensão, como sugerimos, tem como consequência que cada um deixa de se pôr no centro de si. É este ‘auto-descentramento’, por assim dizer, que Agostinho indica que se verifica nos homines rectos:

*“Qui sunt recti? Qui dirigunt cor secundum voluntatem Dei; et si eos perturbat humana fragilitas, divina consolatur aequitas: quamvis enim corde mortali privatim aliquid velint, quod suae interim causae vel negotio, vel praesenti necessitati conveniat; ubi intellexerint et cognoverint aliud Deum velle, praeponunt voluntatem melioris voluntati suae, et voluntatem omnipotentis voluntati infirmi, et voluntatem Dei voluntati hominis.”*²¹²

Para Agostinho, o homem recto é aquele que põe a vontade de Deus à frente da sua própria vontade. Ou seja, o homem recto anula a prevalência da sua própria vontade, de maneira a deixar que a vontade desse outro, que ele julga extraordinário, prevaleça. É isto que acontece em R_2 : um anulamento da prevalência de si mesmo.

Percebemos agora melhor o que quer dizer que as alternativas da reversibilidade da imagem são contraditórias. Na alternativa R_1 , o homem tem-se a si mesmo no centro de si; em R_2 , tem o superlativo (Deus) no centro de si. Simplesmente, o centro é único. Ou seja, o centro é ocupado por uma única determinação. Assim, ou o centro é ocupado por Deus, ou pelo próprio homem. Desta forma, ou a vontade do homem está voltada para Deus (*voluntas adhaerens communi atque incommutabili bono*), ou está voltada para o próprio bem (*voluntas conversa ad proprium bonum*):

*“Voluntas ergo adhaerens communi atque incommutabili bono, impetrat prima et magna hominis bona, cum ipsa sit medium quoddam bonum. Voluntas autem aversa ab incommutabili et communi bono, et conversa ad proprium bonum, aut ad exterius, aut ad inferius, peccat.”*²¹³

²¹²In Ps. 32, en. II, s. I, n° 2. Sobre a noção de rectidão, veja-se ainda *ibi.* 31, en. II, n° 25, *ibi.* 35, n° 16, *ibi.* 63, n° 18, *ibi.* 93, n° 19, *ibi.* 111, n° 4, *ibi.* 124, n° 2 e 9, *ibi.* 142, n° 5. Sobre a situação em que o homem tem Deus no centro de si mesmo, cf. *Conf.* X, XXVI, 37, *De Nat.* XXXII, 36, *De Trin.* XIII, VI, 9, *In Ps.* 18, n° 11, *ibi.* 32, en. II, s. I, n° 2, *ibi.* 77, n° 21, *Solil.* I, I, 2. Sobre a situação em que o homem se tem a si mesmo no centro de si mesmo, cf. *De Trin.* XII, XI, 16, *ibi.* XII, XII, 17.

²¹³*De Lib.* II, XIX, 53. Sobre a disjunção total ‘ou Deus no centro, ou o próprio no centro’, cf. ainda *De Gen. Man.* II, XVI, 24, *De Grat. et Lib.* XV, 31, *De Lib.* III, XV, 44, *De Spi.* XXXIII, 58, *De Trin.* VIII, VIII, 12, *ibi.* XII, XI, 16, *De Ver. Rel.* LV, 110, *In Epist. Io.* tr. 3, 5, *ibi.* tr. 4, 1 e 3, *In Ps.* 18, en. II, n° 15. Sobre a

Ora, segundo Agostinho, é possível passar-se de uma situação da reversibilidade da imagem para a outra.²¹⁴ Agostinho considera não só o movimento de passagem de R_2 para R_1 , como o movimento de R_1 para R_2 . Estas duas possibilidades são consideradas numa óptica teológica; mas também têm relevância do ponto de vista imanente, pois é relevante para cada um saber se há ou não, por um lado, a possibilidade de se dar uma completa transformação do seu próprio modo de ser (aquela que está envolvida na passagem de R_1 para R_2); e, por outro lado, a possibilidade de R_1 ser o resultado de uma deformação de R_2 .

Vejamos melhor os dois movimentos referidos. O movimento de R_2 para R_1 envolve um afastamento de Deus e um enaltecimento de si mesmo:

*“Tanto magis itaque inhaeretur Deo, quanto minus diligitur proprium. Cupiditate vero experiendae potestatis suae, quodam nutu suo ad se ipsum tamquam ad medium proruit.”*²¹⁵

Em contraste, o movimento de R_1 para R_2 envolve um anulamento de si mesmo e um centramento em Deus:

*“Egenus et pauper ego sum et melior in occulto gemitu displicens mihi et quaerens misericordiam tuam, donec reficiatur defectus meus et perficiatur usque in pacem, quam nescit arrogantis oculus.”*²¹⁶

Na perspectiva de Agostinho, não acontece que as alternativas R_1 e R_2 sejam igualmente válidas. Para percebermos que assim é, comecemos por lembrar que, na óptica da concepção teológica da *imago Dei*, o superlativo de que o homem tem notícia corresponde a Deus (ao Deus que não é susceptível de ser reduzido a um meio de mim e que já se acha desfigurado se for compreendido como meio de mim). Nesse caso, uma identificação do superlativo com Deus (insistimos: ao Deus que não é susceptível de ser reduzido a um meio de mim e que já se acha desfigurado se for compreendido como meio de mim) equivale a uma identificação adequada de si mesmo. Ou seja, o homem que identifica o superlativo de que tem notícia com Deus é um homem que tem uma compreensão adequada de si mesmo. De facto, como

oposição geral entre voltar-se para Deus e manter-se fechado em si mesmo, cf. *De Mor.* II, VI, 8, *De Nat.* XXXI, 35, *De Trin.* VIII, III, 4, *ibi.* VIII, VIII, 12, *ibi.* XII, XI, 16, *ibi.* XIV, XV, 21, *In Ps.* 75, nº 3.

²¹⁴ Este assunto será desenvolvido na secção 3.2.

²¹⁵ *De Trin.* XII, XI, 16. Sobre o movimento da passagem de R_2 para R_1 , cf. ainda *De Div. Quaest.* 30, *De Gen. Man.* II, XVI, 24, *De Lib.* III, XXIV, 72, *De Spi.* VII, 11, *De Trin.* XII, XIII, 21, *In Ps.* 70, s. II, nº 6. Sobre a noção de *aversio* como exprimindo um afastamento de Deus, cf. *ibi.* 5, nº 6, *ibi.* 6, nº 5, *ibi.* 10, nº 3, *ibi.* 25, en. II, nº 11, *ibi.* 30, en. II, s. III, nº 10, *ibi.* 32, en. II, s. II, nºs 5 e 16, *ibi.* 39, nº 7, *ibi.* 57, nº 21, *ibi.* 63, nº 11, *ibi.* 65, nº 13, *ibi.* 75, nº 5, *ibi.* 79, nº 4. Especificamente sobre a relação entre a *aversio* e o *bonum sibi*, cf. *De Lib.* III, XXIV, 72. Neste sentido da palavra *aversio*, Agostinho usa o termo *conversio* para exprimir uma conversão para o mundo: cf. *In Ps.* 35, nº 13, *ibi.* 53, nº 3, *ibi.* 59, nº 2, *ibi.* 91, nº 7, *ibi.* 102, nº 17, *ibi.* 104, nº 17, *ibi.* 118, s. V, nº 3, *ibi.* 121, nº 3, *ibi.* 136, nº 13, *Sermo.* 4, nº 31, *ibi.* 23/A, nº 1.

²¹⁶ *Conf.* X, XXXVIII, 63. Sobre o movimento da passagem de R_1 para R_2 , cf. *De Ver.* XII, 24, *In Epist. Io.* tr. 1, 4 e 5, *ibi.* tr. 4, 3, *In Ps.* 6, nº 5, *ibi.* 65, nº 21, *ibi.* 75, nº 3. O termo *aversio* é também aplicado ao mundo, para exprimir um centramento em Deus: cf. *In Ps.* 9, nº 10, *ibi.* 30, en. II, s. III, nº 11, *ibi.* 35, nº 10, *ibi.* 65, nº 22. Esta aversão em relação ao mundo envolve, como a passagem aqui citada sugere, um sofrimento. Sobre este assunto, veja-se também *In Ps.* 6, nº 5.

afirma Agostinho, conhecer-se a si mesmo é saber-se *imago Dei*:

“*Deus (...) Qui fecisti hominem ad imaginem et similitudinem tuam, quod qui se ipse novit agnoscit.*”²¹⁷

Isto significa que a situação R_2 não é só uma das alternativas da reversibilidade da imagem de Deus: é, especificamente, a alternativa *correcta*. Ou seja, na perspectiva teológica, a identificação do superlativo com Deus é a interpretação pedida e procurada pela constituição humana.

Como temos observado, o homem encontra-se constituído com um desejo in anulável de superlativo. O que estamos agora a perceber é que, no fundo, esse desejo consiste num *desejo de que Deus esteja no centro de si mesmo*. Ora, como mostrámos acima, o centramento em Deus implica uma secundarização de si. Isto quer dizer, portanto, que o desejo in anulável de superlativo se traduz num desejo de uma tal secundarização. Assim, paradoxalmente, a secundarização de si mesmo é pedida pela constituição do homem. Ou seja, a rejeição da presidência de si é aquilo que verdadeiramente vem preencher a constituição humana.

Devemos insistir no carácter paradoxal do que está aqui a ser discutido. Como vimos no capítulo 1, o facto de o homem ser imagem de Deus traz consigo um convite para que ele se torne mais imagem. Pelo que temos discutido, o homem torna-se mais imagem quando tem Deus no centro de si mesmo; com efeito, é esse centramento em Deus que está pedido pelo seu ser imagem. Ora, por um lado, uma vez que o homem é imagem, tornar-se mais imagem é equivalente a tornar-se mais ele mesmo. Por outro lado, ter Deus no centro envolve um anulamento da presidência de si. O que está implicado em tudo isto é que o homem se torna mais ele mesmo quando se secundariza a si mesmo. Ou seja, o homem torna-se mais ele mesmo quando se retira do centro de si e permite que Deus ocupe essa posição.

Se a situação R_2 corresponde à situação correcta da reversibilidade, a situação R_1 corresponde à situação *distorcida*. Isto é, a situação R_1 resulta de um mau reconhecimento do conteúdo efectivo do superlativo de si. Não se trata apenas de um apagamento ou distorção da identidade do superlativo, mas da própria compreensão da relação entre o si mesmo e o superlativo (aquilo a que chamámos o núcleo).

A este propósito, devemos chamar a atenção para uma passagem crucial do *De Vera Religione*, onde Agostinho afirma:

“(...) *substantia non est malum. (...) sed superstitio malum est, qua creaturae potius quam Creatori servitur; quod malum omnino nullum erit, cum anima recognito Creatore, ipsi uni se*

²¹⁷ *Solil.* I, I, 4.

*subiecerit, et cetera per eum subiecta sibi esse persenserit.*²¹⁸

Não podemos aqui explorar detidamente os vários aspectos envolvidos no problema do mal, tal como este problema foi analisado por Santo Agostinho. Contudo, dada a sua importância na reversibilidade da imagem, vemo-nos compelidos a considerá-lo, ainda que brevemente. Neste último trecho, Agostinho começa por afirmar que o mal não é uma substância (*substantia*). Assim, como já temos notado, o mal não equivale a uma força original; equivale sim, como Agostinho indica de seguida, a uma superstição (*superstitio*), pela qual se serve a criatura e não o criador (*qua creaturae potius quam Creatori servitur*). O que isto indica é que o mal não é senão o centramento em si. Ou, por outras palavras, o mal não é senão a situação R_1 da reversibilidade.²¹⁹

No mesmo trecho, Agostinho afirma que, no momento em que o homem reconhecer o criador (*recognito creatore*), não ficará mais centrado em si mesmo e passará a centrar-se em Deus (*subiecit ipsi uni*). Nesse momento, deixará absolutamente de haver mal (*malum omnino nullum erit*). Isto leva-nos a concluir que a noção central do passo do *De Vera Religione* citado acima é a noção de reconhecimento (*recognitio*). Há três aspectos que devemos pôr em evidência a propósito desta noção.

Um primeiro tem que ver com uma presença anterior. Só se fala em reconhecimento a propósito de uma determinação que já estava presente antes de se dar o reconhecimento. Com efeito, se a determinação em causa não estivesse presente, não se falaria em reconhecimento, mas simplesmente em descobrimento, encontro, etc. A noção de reconhecimento, portanto, indica expressamente que o objecto reconhecido já estava em vigor.

Um segundo aspecto tem que ver com um desacompanhamento anterior. Não acontece só que a determinação entretanto reconhecida estava anteriormente presente. Acontece, para além disso, que essa determinação estava anteriormente desacompanhada. Isto é, embora a determinação estivesse presente, havia um défice na forma como a sua presença era percebida. Assim, apesar de estar presente, a determinação estava escondida, oculta, silenciosa.

O terceiro aspecto volta a ter que ver com um desacompanhamento, mas especificamente em relação ao teor da determinação em causa. Antes de haver reconhecimento, não só não se acompanhava a sua presença, como também não se acompanhava o seu teor. Assim, com o reconhecimento, para além do ganho sobre a sua presença, houve também um ganho sobre

²¹⁸ *De Ver.* XX, 39.

²¹⁹ Agostinho exprime esta ideia ainda de outra maneira, quando afirma que todo o pecado é soberba: veja-se *De Nat. et Grat.* XXIX, 33.

o seu teor. Isto de tal modo que, se só se tivesse verificado o primeiro desses ganhos, não se produziria reconhecimento. Quer dizer, se uma pessoa passasse a aperceber-se da presença da determinação, mas não fosse capaz de distinguir a sua identidade, não a reconheceria. Em suma: se uma determinação é reconhecida, há não só um aumento de distinção em relação à sua presença, como também em relação ao seu conteúdo.

Tornemos a considerar o trecho citado. Agostinho considera o reconhecimento do criador (*recognito creatore*). Pelo que acabamos de dizer, isto significa que, segundo Agostinho, o criador já estava presente antes de o homem o reconhecer; simplesmente, este último não se apercebia dele – e tanto quer dizer que não se apercebia nem da sua presença, nem do seu teor. Ou seja, embora o criador já estivesse presente, o homem não tinha uma visão distinta dele. De acordo com Agostinho, uma vez que reconhece o criador – isto é, uma vez que passa a ter uma visão distinta do criador que já estava presente –, deixa de estar centrado em si mesmo e centra-se nele.

Com isto, Agostinho parece estar a defender a seguinte tese: o mal é essencialmente *confusão*. Efectivamente, o mal – o centramento em si, R_1 – só existe por causa de um défice de acuidade em relação ao superlativo. Dito de outra maneira, um homem só subsiste na situação R_1 porque tem uma compreensão confusa do superlativo que o constitui. Realmente, se tivesse uma compreensão distinta desse superlativo, aperceber-se-ia, segundo Agostinho, de que ele não é senão o criador. Nesse caso, não ficaria centrado em si, mas centrar-se-ia em Deus. Então, deixaria de haver mal.

Ora, é justamente a apercepção referida que se verifica no reconhecimento do criador. Assim, se o mal acaba no momento em que se dá o reconhecimento do criador, e se este reconhecimento não é senão o acto pelo qual se passa a ter uma visão distinta do superlativo, então o mal tem essencialmente que ver com o facto de não se ter uma visão distinta do superlativo. Ou seja, o mal é, na sua essência, uma confusão em relação ao superlativo.

Esta confusão pode ser exprimida através de uma troca. Com efeito, R_1 caracteriza-se por envolver uma troca entre aquilo que deve ser fruído (*fruendus*) e aquilo que deve ser usado (*utendus*). Agostinho distingue os dois verbos – *frui* e *uti* – da seguinte forma:

“*Fruī ergo dicimur ea re de qua capimus voluptatem; utimur ea quam referimus ad id unde capienda voluptas est.*”²²⁰

Conforme esta distinção, frui-se uma determinação x quando ela constitui aquilo que se quer; em contraste, usa-se uma determinação y quando ela é relativa à determinação que se quer. Isto significa, portanto, que o x que é fruído está no centro de quem o frui, enquanto

²²⁰ *De Div. Quaest.* 30.

o y que é usado está numa posição instrumental em relação ao x fruído. Ora, como vimos acima, o mal não é senão o centramento em si – isto é, R_1 . Por outro lado, de acordo com a doutrina da imagem, aquilo que deve estar no centro do homem é Deus, de tal maneira que o próprio si deve ser instrumental em relação a Deus. Assim, o mal (*perversio*, *vitium*) não é senão um centramento na – isto é, uma fruição da – determinação que deve ser instrumental:

“*Omnis itaque humana perversio est, quod etiam vitium vocatur, fruendis uti velle atque utendis frui*”.²²¹

Pelo que tem sido exposto, poderia ficar-se com a ideia de que, ao considerar Deus, uma pessoa já se encontra em R_2 . Mas nada poderia estar mais longe da verdade. Efectivamente, nem toda a associação entre superlativo e Deus se traduz na situação R_2 . Isto deve-se ao facto de que essa associação pressupõe uma determinada compreensão de Deus; mas uma tal compreensão pode estar distorcida. Com efeito, mesmo no caso em que a pessoa professa a existência de Deus, a sua ideia de Deus pode corresponder a um equívoco.²²² Nesse caso, a compreensão que tem de Deus pode não ser incompatível com uma presidência de si. Isto é, pode ter-se uma ideia de Deus que não implique um anulamento da presidência de si. Contudo, se não se dá um tal anulamento, é porque o si está necessariamente no centro. Dito de outro modo, se não se abraça a secundarização de si, é porque não se tem Deus no centro. Realmente, como Agostinho afirma, só é possível ter-se Deus no centro se o mundo for rejeitado:

“(…) *non enim convertitur anima ad Deum, nisi dum ab hoc saeculo avertitur*”.²²³

A rejeição do mundo, pelo que temos sugerido, não é senão a rejeição da presidência de si. Ou seja, a rejeição do mundo equivale à rejeição da soberba. E de facto, para Agostinho, a soberba é o fulcro da passagem de R_2 para R_1 :

“*Vitam etiam suam ad id refert, ut fruatur Deo; ita enim beata est. Ergo et se ipsa utitur. Quae profecto inchoat miseriam per superbiam, si ad se ipsam, non ad Deum referatur*”.²²⁴

²²¹ *Ibidem*. Sobre uma boa relação *uti-frui*, cf. *De Trin.* XII, VIII, 21. Deve ficar claro que a reversibilidade da imagem tem sobretudo que ver com a questão de haver ou não haver uma auto-referência última. Um homem pode julgar que frui Deus, mas de tal maneira que essa aparente fruição tem uma auto-referência última. E sempre que semelhante referência existe, quer dizer que não se saiu da situação R_1 da reversibilidade.

²²² Agostinho considera explicitamente este caso numa passagem do livro *De Spiritu et Littera*:

“*Sed adhuc est aliquid discernendum, quoniam et illi qui sub lege sunt et timore poenae iustitiam suam facere conantur et ideo non faciunt Dei iustitiam, quia caritas eam facit, quam non libet nisi quod licet, non timor, qui cogitur in opere habere quod licet, cum aliud habeat in voluntate qua mallet, si fieri posset, licere quod non licet. Et illi ergo credunt Deo; nam si omnino non crederent, nec poenam legis utique formidarent. Sed non hanc fidem commendat Apostolus, qui dicit: Non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timorem, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba pater*” (*De Spi.* XXXII, 56, aludindo a Rom 8, 15).

Sobre este assunto, cf. também *De Lib.* III, XXI, 59.

²²³ *In Ps.* 9, n.º 10.

²²⁴ *De Div. Quaest.* 30.

Assim, para se passar a (ou permanecer em) R_2 , é preciso extirpar a soberba. Com efeito, se a soberba permanece, o eu continua no centro. Ou seja, se o mundo não é rejeitado, Deus não está no centro. Nesse caso, portanto, não se está na situação R_2 , mas sim na situação R_1 – o que implica que se tem uma compreensão equívoca de Deus: uma compreensão cega para a obrigatoriedade do anulamento da presidência de si, uma compreensão em que o si continua centrado em si mesmo. Assim, há uma correlação entre o descentramento de si e a existência de uma *notitia Dei* não desviada de Deus.

A compreensão equívoca de Deus implica que, consciente ou inconscientemente, Deus seja tomado como instrumento de si. Pois, como vimos no capítulo anterior, o autocentramento leva a que tudo seja tomado como meio para si.²²⁵ É justamente uma instrumentalização de Deus que está a vigorar naquele que, perante as dificuldades, reprova Deus:

*“Si autem curvus fueris, laudas Deum quando tibi bene est, blasphemias quando tibi male est (...).”*²²⁶

Segundo a compreensão que a pessoa curva (*curva*) tem de Deus, este último deve contribuir para que ele mesmo tenha uma vida plena. O que isto quer dizer é que, para ela, Deus deve estar a agir em prol da presidência de si. Assim, na sua perspectiva, Deus não passa, em última análise, de um meio para a presidência de si.

Como temos notado, a situação R_1 – o mal – corresponde a uma deturpação da situação R_2 – o bem. O que devemos salientar agora é que essa deturpação não é total. Agostinho debruça-se sobre este assunto no livro VIII do *De Trinitate*:

*“Quo se autem convertit ut fiat bonus animus, nisi ad bonum, cum hoc amat et appetit et adipiscitur? Unde se si rursus avertat, fiatque non bonus, hoc ipso quod se avertit a bono, nisi maneat in se illud bonum unde se avertit, non est quo se iterum, si voluerit emendare, convertat.”*²²⁷

Este trecho considera precisamente a deturpação equivalente à passagem de R_2 para R_1 . Ou seja, trata-se do afastamento (*aversio*) da situação em que a alma está na condição de ser boa (*bonus animus*) para a situação em que a alma está na condição de ser má (*non bonus*). Para Agostinho, se, quando a alma se afasta do bem, não ficasse (*manere*) nela nada do bem de onde se afastou, não teria para onde se voltar (*convertere*), se quisesse emendar o seu erro.

Em relação a este trecho, devemos destacar dois pontos. Em primeiro lugar, está a ser defendido que há alguma coisa de bem que permanece na situação R_1 . Ou seja, em vez de

²²⁵Isto de maneira nenhuma quer dizer que a pessoa se apercebe do carácter instrumental de Deus.

²²⁶In Ps. 32, en. II, s. I, n° 3. A noção de curvatura pode ser encontrada frequentemente nas *Enarrationes in Psalmos*. Cf., por exemplo, *ibi.* 35, n° 16, *ibi.* 35, s. I, n° 12, *ibi.* 37, n° 10, *ibi.* 38, n° 1, *ibi.* 44, n° 17, *ibi.* 50, n° 15 e 17, *ibi.* 65, n° 16, *ibi.* 68, s. II, n° 8, *ibi.* 96, n° 18, *ibi.* 113, s. II, n° 6, *ibi.* 124, n° 2. Cf. ainda *ibi.* 50, n° 15.

²²⁷*De Trin.* VIII, III, 4.

acontecer que, na passagem de R_2 para R_1 , se perca todo o bem, acontece antes que há um vestígio de bem que permanece. Isto é, há um *quantum* de R_2 que sobrevive imerso em R_1 .²²⁸

Em segundo lugar, Agostinho declara explicitamente que a alma tem a possibilidade de passar da situação R_1 para a situação R_2 . A tese de Agostinho é que esta possibilidade se deve justamente à circunstância de que, na situação R_1 , a alma mantém parte de R_2 . Ou seja, é porque R_1 já participa em R_2 que se pode verificar a passagem da primeira para a segunda. Com isto, Agostinho está a defender que o ser humano tem sempre a possibilidade de se centrar em Deus.²²⁹ Isto é, qualquer que tenha sido o seu grau de afastamento de Deus, está sempre em condições de se voltar para ele.²³⁰ Desta forma, a corrupção da imagem não é irreversível. Pelo contrário, há justamente uma reversibilidade da imagem.

3.2 A chave para a reversibilidade

Concentremo-nos agora numa questão que pertence à esfera propriamente teológica (embora também tenha o seu relevo na antropologia imanente da *imago Dei*).²³¹ Na secção anterior, mostrámos que, segundo Agostinho, a imagem de Deus pode ser vivida de duas formas opostas: R_1 e R_2 . Como vimos, Agostinho admite a possibilidade de haver uma passagem de uma delas para a outra. Ora, tanto a passagem de R_2 para R_1 como a passagem inversa foram apresentadas por meio da soberba. Com efeito, segundo a descrição que fizemos, a primeira corresponde justamente à soberba; por outro lado, a passagem de um auto-centramento para um centramento em Deus foi descrita como envolvendo uma eliminação da soberba.

Todavia, parece-nos que, do ponto de vista de Agostinho, o elemento que mais propria-

²²⁸Esta tese está de acordo com a convicção considerada acima segundo a qual o mal não corresponde a uma substância. De facto, ao afirmar que há um vestígio de bem em R_1 , Agostinho está a sustentar que R_1 resulta de uma derivação de R_2 – e, mais especificamente, a uma diminuição em relação a R_2 . Assim, R_1 não corresponde a uma situação autónoma em relação a R_2 . Enquanto diminuição que é, R_1 tem de manter algum grau de bem. De facto, se não tivesse bem nenhum, envolveria uma diminuição total em relação a R_2 . Ora, uma diminuição total traduzir-se-ia na inexistência, i.e., no nada. Assim, na medida em que uma realidade existe, equivale a qualquer coisa de bom. Por isso, uma vez que R_1 existe, conserva algum grau de bem. Sobre este assunto, cf. *De Civ.* XII, 1 a 3, *De Lib.* III, 13, 36 e *ibi.* III, XV, 42.

²²⁹O que não quer de maneira nenhuma dizer que esta possibilidade dependa só do ser humano.

²³⁰Sobre a noção de afastamento e sobre a descrição de que não se trata de um afastamento espacial, cf. *In Ps.* 99, 5.

²³¹Como ficará claro no que se segue, a questão referida tem que ver com a possibilidade de se sair de R_1 . Ora, se se é uma imagem de Deus imanente, é relevante a questão de saber se o sê-lo está ou não condenado uma frustração inelutável – que é justamente o destino que uma imagem autocentrada sempre tem, por nunca encontrar nada que a cumpra. Para além disso, é relevante saber se há a possibilidade de a imagem de Deus, mais do que não ser frustrada (o que poderia eventualmente ser conseguido por meio de qualquer coisa como uma evasão), poder ser efectivamente cumprida.

mente descreve a passagem de R_1 para R_2 não é a soberba, mas antes o seu *reverso*, se assim se pode dizer. Quer dizer, há um elemento que forma como que o positivo do negativo equivalente à soberba, e constitui o fulcro da passagem referida. É para esse elemento que nos voltamos agora.

3.2.1 Apresentação

No capítulo XIII do primeiro livro do *De Moribus Ecclesiae Catholicae et De Moribus Manichaeorum*, Agostinho descreve alguns aspectos que caracterizam o bem-viver.²³² Depois disso, relaciona-os com Deus. Então, afirma:

“*Huic [Deo] haeremus per sanctificationem. Sanctificati enim plena et integra caritate flagramus, qua sola efficitur ut a Deo non avertamur eique potius quam huic mundo conformemur.*”²³³

Este trecho é crucial, por duas razões. Em primeiro lugar, Agostinho indica qual é a determinação que faz que os homens, por um lado, não se afastem de Deus e, por outro, se mantenham conformados por ele e não pelo mundo (*a Deo non avertamur eique potius quam huic mundo conformemur*). A determinação em causa é, portanto, descrita como condição da permanência em R_2 – e da concomitante rejeição de R_1 . Em segundo lugar, Agostinho defende que essa determinação é única (*sola*). Ou seja, há um único elemento que está na origem do impedimento da passagem de R_2 para R_1 .

Esta última afirmação quer também dizer que há um único elemento na passagem de R_1 para R_2 .²³⁴ Assim, segundo Agostinho, não acontece que a passagem da situação mais imediata da reversibilidade da imagem (R_1) para uma situação que lhe é totalmente heterogênea (R_2) envolva uma multiplicidade de requisitos. Dito de outra maneira, não acontece que exista uma combinação complexa de factores para que se deixe de compreender a realidade

²³²Cf. *De Mor.* I, XIII, 22: “*Si ergo quaerimus quid sit bene vivere, (...)*”.

²³³*Ibidem*.

²³⁴Consideremos detidamente esta inferência. No trecho citado, Agostinho usa o verbo *averti* aplicado a Deus (*a Deo non avertamur*). Isto indica que o ponto de partida é o de um homem que já está centrado em Deus. Ou seja, o quadro que Agostinho está a focar é o de um homem que, estando em R_2 , tem a possibilidade de se afastar (*averti*) de R_2 e transitar, com isso, para R_1 . Desta forma, poderíamos ser levados a concluir que o elemento para que Agostinho está a chamar a atenção se circunscreve a esse quadro. Ou seja, poderíamos julgar que a circunstância de Agostinho estar a focar o papel que esse elemento desempenha em relação à permanência em R_2 não nos permite tirar conclusões sobre o papel que desempenha noutras circunstâncias. Em particular, poderíamos julgar que o enunciado aqui em análise nada permite concluir sobre a relevância desse elemento na transição de R_1 para R_2 .

Todavia, há fundamento para concluir que um pronunciamento sobre esta última transição é legítimo. Como vimos na secção anterior, Agostinho admite a possibilidade de se verificar uma passagem de R_1 para R_2 . Assim, quando se dá uma tal passagem, existe um elemento (ou uma multiplicidade de elementos) que a determinam. Ora, por um lado, tudo o que vimos parece indicar que há simetria entre as duas passagens – ou que uma é como que o avesso da outra; assim, o factor de comutação será, nos dois casos, exactamente o mesmo. Por outro lado, Agostinho indica expressamente que o elemento que faz que o homem não se afaste de R_2 para R_1 é único. Desta forma, podemos tirar uma conclusão dupla: a) o elemento que leva a que não se passe de R_2 para R_1 é justamente o mesmo que leva a que se passe de R_1 para R_2 , e b) esse elemento é único.

de forma egocêntrica e se passe a compreendê-la de uma forma completamente diferente. Acontece antes que há um único factor para que essa mudança se dê.

Esse factor não é senão o amor (*caritas*).²³⁵ Concretamente, trata-se de um amor pleno e íntegro (*plena et integra caritas*). Do trecho citado, contudo, não resulta imeditamente claro quem é o sujeito do amor em questão. De facto, Agostinho não especifica se se trata do amor que o homem tem por Deus, ou do amor que Deus tem pelo homem. Nos parágrafos que se seguem, tentaremos mostrar qual nos parece ser a interpretação correcta. O nosso intuito, deve ficar claro, consiste em perceber que é que, segundo Agostinho, originalmente faz que o homem transite de R_1 para R_2 .

Vários são os elementos que indicam que o amor envolvido nessa transição é originalmente o amor que Deus tem pelo homem – e não o amor que este tem por Deus. Em primeiro lugar, segundo Agostinho, todo o amor que o homem tem por Deus resulta do amor que Deus tem pelo homem. Esta é, na verdade, uma afirmação de São João, que Agostinho apenas reforça:

*“Nemo ergo vos fallat, fratres mei: quia nos non diligemus Deum, nisi nos prior ipse diligeret. Idem Ioannes apertissime hoc ostendit, et dicit: Nos diligamus, quia ipse prior dilexit nos.”*²³⁶

Assim, mesmo que o amor pleno e íntegro referido acima dissesse respeito ao amor do homem por Deus, esse amor seria apenas consequência do amor que Deus tem pelo homem. Por isso, entre os dois amores, é o amor de Deus pelo homem que é original. Deste modo, o factor que determina a manutenção em R_2 , que determina a passagem de R_1 para R_2 , e cuja falta determina o regresso de R_2 para R_1 corresponde a um amor de Deus pelo homem.

Em segundo lugar, para Agostinho, não acontece só que todo o amor do homem por Deus resulte do amor de Deus pelo homem. Acontece, para além disso, que todo o amor do homem – em geral – resulta do amor de Deus por ele:

²³⁵Três são os termos latinos que podem ser traduzidos pelo termo português ‘amor’: *caritas*, *amor* e *dilectio*. No capítulo sétimo do livro XIV da *De Civitate Dei*, Agostinho defende que os três termos são todos equivalentes:

“Hoc propterea commemorandum putavi, quia nonnulli arbitrantur aliud esse dilectionem, sive caritatem, aliud amorem. (...) Scripturas religionis nostrae, quarum auctoritatem ceteris omnibus litteris antepo-nimus, non aliud dicere amorem, aliud dilectionem vel caritatem, insinuandum fuit.” (*De Civ.*, XIV, 7).

Neste capítulo, Agostinho mostra que as Escrituras tanto usam *amor* como *dilectio* no bom e no mau sentido (*“et in bono et in malo”*) (cf. *ibidem*). Por outro lado, como Agostinho nota noutro texto, o termo *dilectio* tende a ser usado no bom sentido, enquanto *amor* costuma ser aplicada às realidades carnaís:

“Omnis dilectio, sive quae carnalis dicitur, quae non dilectio, sed magis amor dici solet (dilectionis enim nomen magis solet in melioribus rebus dici, in melioribus accipi)” (*In Epist. Io.*, tr. 8, 5. Cf também *In Ev. Io.* tr. 123, 5).

²³⁶*De Grat. et Lib.* XVIII, 38, aludindo a 1 Jo 4, 19. São João refere o mesmo em 1 Jo 4, 10. Sobre esta tese, veja-se também *De Grat. Chris.* I, XXVI, 27, *In Epist. Io.*, tr. 7, 7 e 9, *ibi.* tr. 9, 9.

“*Coepisti diligere? Coepit in te Deus habitare*”.²³⁷

Assim, é porque Deus começa a habitar (*habitare*) no homem que este começa a amar.²³⁸

Antes de prosseguirmos a interpretação da noção de amor do trecho citado do livro *De Moribus*, devemos discutir o sentido do verbo *habitare* do trecho citado acima. Neste último trecho, Agostinho não está de maneira nenhuma a afirmar que Deus só ama o homem quando este resolve amar. De facto, segundo Agostinho, o amor de Deus caracteriza-se por duas propriedades centrais. Uma primeira tem que ver com a universalidade: Deus ama todo e qualquer homem. Este traço do amor de Deus é patente em trechos como o seguinte:

“*Prior amavit nos; nec sic nos amamus. (...) Dilectio Patris unde probata est in nos? Quia Filium suum unicum misit mori pro nobis*”.²³⁹

A expressão *pro nobis* refere-se à humanidade inteira. Realmente, Agostinho não está a aludir a um grupo restrito de homens, mas sim à totalidade deles. Assim, não há ninguém que não esteja incluído na *dilectio Patris pro nobis*. Isto é, todos os homens são amados por Deus.

Para entendermos bem a sua natureza, devemos realçar o carácter individualizante da universalidade em causa. Quando se afirma que Deus ama todos os homens, não se está a defender que Deus ama os homens em geral, mas sim que o seu amor por todos quer dizer um amor por cada um (aquele que se exprime no carácter individualmente dirigido do sacrifício da cruz). Desta forma, o amor de Deus é simultaneamente universal e individual: é universal pelo facto de se estender a todos os homens, e é individual pelo facto de se aplicar a cada um dos homens individualmente.

Uma segunda propriedade central do amor de Deus é a sua incondicionalidade. Deus não ama simplesmente cada um dos homens; mais do que isso, ama-os incondicionalmente. O que isto quer dizer é que não há *nada* que possa diminuir o amor que Deus tem por cada um. Por outras palavras, o amor com que Deus ama cada pessoa não depende de coisa alguma. Em particular, não depende de uma reciprocidade. Isto é, Deus não deixa de amar um homem pelo facto de este não o amar. Esta independência em relação a uma reciprocidade é de tal maneira firme que Deus ama mesmo quem o detesta:

“*(...) perfecta dilectio, est inimici dilectio (...)*”.²⁴⁰

Assim, e em resumo, Deus ama cada um, e ama sempre – independentemente de tudo o mais.

²³⁷ *In Epist. Io.*, tr. 8, 12. Cf. também *ibi.* tr. 6, 10 e *De Grat. Chris.*, I, XXVI, 27.

²³⁸ Este ponto será desenvolvido na subsecção 3.2.3.

²³⁹ *In Epist. Io.*, tr. 7, 7. Sobre este assunto, cf. também *ibi.*, tr. 7, 5, *De Trin.* VIII, V, 7.

²⁴⁰ *In Epist. Io.*, tr. 8, 10.

Consideradas as propriedades referidas do amor de Deus, tornemos a focar o sentido do verbo *habitare*. Como vimos, Agostinho sugere que Deus habita no homem se – e só se – o homem amar. Isto significa, portanto, que Deus não habita nele quando ele não ama. Contudo, se Deus ama incondicionalmente cada homem, como pode Deus não habitar num determinado homem? A resposta é que este último pode não aceitar a habitação de Deus. Uma tal rejeição dá-se se ele estiver centrado em si mesmo. Realmente, se estiver autocentrado, tem-se uma das seguintes possibilidades: ou Deus não figura, ou não é reconhecido, ou não passa de um meio para ele chegar a si mesmo. Em todos estes casos, Deus não existe por si mesmo – e tanto quer dizer que não tem espaço para habitar no homem; todo o espaço está ocupado por este último.²⁴¹

Devemos realçar que, na concepção teológica que estamos a considerar, se Deus ama incondicionalmente o homem, está sempre disponível para habitar nele. Na verdade, se Deus ama um homem, então quer habitar nele. Por isso, não se trata apenas de estar disponível para o homem: trata-se de estar voltado para ele, interessado em habitar nele. Assim, a posição divina perante cada homem é, em cada momento, tripla. Em primeiro lugar, Deus *ama* o homem; em segundo lugar, está *disponível* para habitar nele; em terceiro lugar, está *inclinado* para essa habitação.

O que acabamos de ver permite-nos concluir que a habitação por parte de Deus depende de um consentimento do homem. Por outras palavras, Deus habita num homem quando este consente que Deus habite nele. Este consentimento, na verdade, só é possível se ele se retirar do centro de si mesmo. Com efeito, só aí é que Deus deixa de ser tomado como um meio ou instrumento e passa a ser considerado em si mesmo. Nesse caso, o centro fica ocupado pelo próprio Deus. Assim, Deus habita no homem quando e só quando este permite que ele ocupe a posição central de si mesmo.

Uma vez explorado o sentido do verbo *habitare*, voltemos à interpretação da noção de amor usada no texto do *De Moribus*. O nosso objectivo, lembramos, consiste em saber que é que originalmente faz que o homem mude de R_1 para R_2 . Como vimos, Agostinho indica que o amor é o factor decisivo – o único factor decisivo – envolvido nessa permanência. Mostrámos entretanto que, entre o amor de Deus pelo homem e o amor do homem em geral, o mais original é o primeiro. Tudo isto nos leva a concluir que o elemento que originalmente faz que se passe de R_1 para R_2 é o amor que Deus tem pelo homem.

²⁴¹Sobre a disjunção total entre estar centrado em si ou dar espaço a Deus, cf. *In Epist. Io.* tr. 4, 1 e 3, *In Ps.* 75, n.º 3.

Esta conclusão, contudo, levanta um problema. O amor de Deus pelo homem, como considerámos entretanto, é incondicional. Ou seja, Deus nunca deixa de amar o homem. Todavia, ele nem sempre passa de R_1 para R_2 . Com efeito, devido à soberba, ele tende a estar na situação R_1 . Assim, por um lado, Deus ama-o sempre; por outro lado, ele nem sempre passa de R_1 para R_2 . Nesse caso, que quer Agostinho dizer quando, como parece, afirma que o amor de Deus é aquilo que está na origem da passagem para R_2 ?

Consideremos detidamente o problema aqui em causa. Agostinho menciona expressamente que o único elemento para se dar o centramento em Deus é o amor. Este amor, como temos insistido, equivale originalmente ao amor de Deus pelo homem. Simplesmente, o elemento decisivo para que se transite de R_1 para R_2 não pode ser o amor de Deus pelo homem, sem mais, uma vez que esse permanece, ao passo que R_1 e R_2 são variáveis. Dito de outra maneira, se o amor de Deus é constante, e se o homem nem sempre se mantém centrado em Deus, então o amor de Deus *tout court* não pode ser a chave para o centramento em Deus. Realmente, a chave é aquilo que efectivamente leva o homem a fixar-se em R_2 . Mas se o amor de Deus pelo homem (sem mais) fosse a chave, teríamos que, dado que o homem é sempre amado por Deus, deveria estar sempre fixo em R_2 . Uma vez que não é isto que acontece, concluímos que o amor de Deus não é, sem mais, a chave.²⁴²

O problema pode ser formulado da seguinte forma: se o amor de Deus *tout court* não é a chave, e se todo o amor é originalmente amor de Deus, que pode Agostinho estar a afirmar quando sustenta que o amor é a chave? Para resolvermos este problema, temos de tornar mais clara a identidade da chave. A discussão sobre o verbo *habitare* deu-nos uma indicação sobre essa identidade. Com efeito, nessa discussão, percebemos que Deus habita no homem se e só se este o consentir. Ora, uma vez que, como mostrámos, a habitação de Deus corresponde justamente à situação R_2 , então a transição de R_1 para R_2 verifica-se se e só se o homem o consentir.

Esta última conclusão significa que a chave envolve sempre consentimento. Isto é, qualquer que seja a identidade da chave, ela está intrinsecamente relacionada com um consentimento. Nesse caso, poderíamos ser levados a concluir que a chave não é senão o próprio consentimento. Ou seja, poderíamos ser conduzidos a julgar que aquilo que originalmente faz que o homem saia de R_1 para R_2 é um consentimento seu.

Acontece que Agostinho refere explicitamente que a chave é o amor. Dito por outras palavras, segundo Agostinho, o amor é o *único* elemento que faz que se passe de R_1 para R_2 .

²⁴²Como tentaremos deixar claro no que se segue (cf. a nota 243), não se está com isto de modo nenhum a defender uma posição pelagiana.

O que nos leva à seguinte pergunta: será que a tese de Agostinho segundo a qual o amor é a chave se aplica *ao próprio* consentimento? Quer dizer, será que aquilo que Agostinho está a defender é que o amor de Deus se encontra, de alguma forma, na raiz do próprio consentimento?

Não parece poder ser de outra maneira. Com efeito, se a resposta a esta última pergunta fosse negativa, a tese de Agostinho seria incompreensível. De facto, como vimos, a chave envolve necessariamente consentimento. Assim, uma proposta de identificação da chave que não envolvesse consentimento estaria a passar ao lado de um elemento imprescindível. Por isso, a resposta à pergunta aqui em discussão terá de ser positiva. Ora, a única forma de isso poder acontecer – isto é, a única forma de a resposta poder ser positiva – será se o consentimento, de alguma forma, tiver por base o amor de Deus. Contudo, como pode isso ser? Isto é, de que maneira pode o amor de Deus estar na base de um consentimento?

Uma possibilidade de resposta é a seguinte: o amor de Deus está na base de um consentimento através de uma *convicção*. Ou seja, o homem que consente que Deus ocupe o centro de si mesmo tem, na base desse consentimento, a convicção de que é amado por Deus.²⁴³

²⁴³Vários são os aspectos secundários relativos a esta convicção que não devem ser descurados. Em primeiro lugar, não se está a sustentar que a convicção de que se é amado explica o consentimento. Um consentimento, se é livre, é necessariamente inexplicável. Com efeito, se um consentimento fosse explicável, quereria dizer que haveria uma razão para ele. Ou seja, haveria um elemento que implicaria o consentimento. Isto quer dizer, contudo, que esse elemento não poderia não ter levado ao consentimento. Na verdade, se o elemento em causa pudesse não ter levado ao consentimento, é simplesmente incompreensível a afirmação de que esse elemento explica o consentimento.

Por exemplo: se se apresenta como explicação para o facto de um homem ter saído de casa a circunstância de não estar a chover, mas de tal maneira que, mesmo não estando a chover, o homem poderia não ter saído de casa, então a circunstância referida não explica de maneira nenhuma o facto que se pretendia explicar. Assim, a única forma de haver um elemento que explique o acontecimento de o homem ter saído de casa é se esse elemento não admitir nenhuma outra consequência que não esse acontecimento. Desta maneira, retomando o caso geral, um elemento só explica um determinado acontecimento se obrigar à ocorrência desse acontecimento.

Com isto, fica claro porque é que um consentimento não pode ser explicável. É que, se o consentimento é livre, é necessariamente não obrigado. Ou seja, se o consentimento é livre, não há nada que o obrigue. Ora, a explicação é justamente um elemento que obriga. Assim, em última análise, o consentimento livre é sempre incontornavelmente inexplicável. Em particular, o consentimento em relação a um centramento em Deus é necessariamente inexplicável.

Por outro lado, a circunstância de não poder haver explicação para um consentimento livre não quer dizer que não possa haver factores na base desse consentimento. Isto é, o facto de um consentimento livre ser inexplicável não quer dizer que não possa haver elementos que o influenciam. Assim, e retomando o mesmo exemplo, o facto de a saída do homem, sendo uma escolha livre, não admitir uma explicação não quer dizer que não tenha tido influências. A circunstância de não estar a chover pode ter sido precisamente uma dessas influências. Ou seja, um factor que pode ter conduzido o homem a sair de casa é a circunstância de não estar a chover. Desta forma, e voltando ao caso geral, pode haver elementos influentes por detrás de um consentimento livre.

Na verdade, até pode acontecer que haja um único elemento a influenciar o consentimento livre. Com efeito, se pode haver elementos influentes, também pode haver, em particular, um *único* elemento influente. Assim, no exemplo dado, pode acontecer que o único factor com relevância para um homem dar o seu consentimento a sair de casa tenha sido a circunstância de não estar a chover. Por outro lado, e como vimos, este elemento não pode obrigar ao consentimento. Assim, no caso em que o consentimento tem um único elemento na sua origem, dá-se a peculiaridade de, por um lado, haver um único elemento influente, e por outro, esse elemento não obrigar ao consentimento.

Um segundo aspecto que deve ficar claro é que, ao tentarmos perceber que é que está na origem da passagem para R_2 , não estamos a procurar distribuir competências entre Deus e o homem. Isto é, com o percurso que fizemos, não estamos a tentar atribuir certos factores dessa permanência a Deus e outros ao homem. Que esta atribuição não pode ser feita é patente a partir da discussão tida acima sobre o consentimento livre. O consentimento livre, sendo inexplicável, equivale a um acto incompreensível. Quer dizer, não se compreende como é que se dá o consentimento livre. Assim, o consentimento envolve sempre um *hiato* de sentido. Ora, neste hiato, porque se trata de um hiato

Vejam os com maior pormenor este ponto. Devemos assinalar, antes de mais, que o percurso que fizemos nas últimas páginas corresponde a um percurso de desformalização. Começámos por indicar que, segundo Agostinho, a chave para a reversibilidade é o amor. Esta noção, porém, como se observou, equivale a uma determinação equívoca. Ou seja, não é claro em que é que o amor referido se traduz. Assim, a noção de amor a que inicialmente recorreremos é uma noção *formal*.

Numa tentativa de diminuirmos o seu carácter formal, apresentámos alguns elementos que sugeriam que o amor em causa tem Deus como sujeito. Com isto, passámos da noção formal equivalente ao amor para uma noção menos formal, contraída pelo elemento adicional do complemento determinativo: amor *de* Deus.²⁴⁴ Assim, com esta passagem, demos um passo no percurso de desformalização da identidade da chave. Todavia, a própria noção de amor de Deus tem ainda bastante de formal. Por isso, introduzimos elementos de contracção destinados a diminuir o carácter formal subsistente. Em particular, indicámos que o amor de Deus se traduz num amor universal e incondicional. Portanto, demos mais um passo no percurso de desformalização.

A consideração de um amor incondicional, por sua vez, levou-nos a aduzir um novo factor de contracção: o consentimento. Percebemos que a chave passa não só por um amor universal e incondicional de Deus, como também por um consentimento por parte do homem. Isso significa um novo passo no itinerário de desformalização. Quer dizer, reduzimos ainda mais o carácter indeterminado da identidade da chave que leva à passagem de R_1 para R_2 , ou à preservação de R_2 . Contudo, o problema continuava por resolver. Isto é, a identidade da chave, embora tivesse perdido parte do seu carácter incógnito, era tal que deixava ainda por perceber que é que concretamente estava em causa nela.

Foi nesse contexto que surgiu a possibilidade de a chave se traduzir numa *convicção* de se ser amado por Deus. A este propósito, devemos salientar alguns pontos. Em primeiro lugar, esta possibilidade corresponde apenas a um passo num percurso de desformalização.

de sentido, não se sabe que é que se passa. Em particular, não se sabe que é que, nesse hiato que corresponde ao consentimento, compete a Deus e que é que compete ao homem. Por isso, e em conclusão, uma tentativa de levar a cabo uma tal distribuição de competências está forçosamente condenada ao fracasso.

Em terceiro lugar, a convicção de que se é amado, como ficará claro, não se traduz numa concepção fideísta. O que isto quer dizer é que uma convicção referida não é impossível com a situação em que um homem fica fechado nela. Se o fosse, poderia acontecer que um homem, por estar convicto de ser amado por Deus, se comprazeria com a circunstância de ser amado, mas de tal maneira que essa circunstância não o impeliria a acção nenhuma. A convicção aqui em análise, pelo contrário, como veremos na subsecção 3.2.3, envolve sempre acção.

Em quarto lugar, a afirmação de que a chave para a reversibilidade é uma convicção de que se é amado não implica uma visão pelagiana da realidade. Realmente, não se está de maneira nenhuma a afirmar que o homem é capaz, por si mesmo, de se convencer de que é amado. Como indicámos, o consentimento envolve um hiato de compreensão. E como também assinalámos, uma vez que se trata de um hiato, não se pode dizer que é que compete a Deus e que é que compete ao homem.

²⁴⁴No sentido do genitivo subjectivo.

Assim, não acontece que tenha sido introduzida como uma solução descontextualizada. Pelo contrário, foi introduzida como um elemento de contracção de uma noção formal. Mais do que isso: foi apresentada como um elemento precedido de outros elementos. Deste modo, em vez de corresponder a uma proposta de uma natureza inovadora, foi apenas um elemento adicional da mesma natureza que os precedentes.

Em segundo lugar, não estamos a defender que este novo elemento é o elemento que necessariamente se segue no percurso de desformalização que veio a ser construído. Na verdade, o carácter formal da noção imediatamente anterior – amor incondicional com consentimento – é tal que, em princípio, existe uma multiplicidade de elementos que contracção que poderiam ser introduzidos. Assim, a possibilidade traduzida na convicção de se ser amado não está, de maneira nenhuma, a ser introduzida como a única possibilidade que forçosamente resulta do percurso em jogo. Pelo contrário, está a ser aduzida meramente como uma possibilidade entre outras.

Em terceiro lugar, a possibilidade aqui em discussão não é considerada expressamente por Santo Agostinho. Isto é, tanto quanto sabemos, Agostinho não menciona explicitamente uma convicção de se ser amado por Deus. Este elemento de contracção, contudo, surgiu no seguimento de um problema que, pelo menos nos textos que explorámos, Agostinho deixou em aberto.²⁴⁵ Para além disso, um tal elemento surgiu só depois de terem sido considerados outros elementos de contracção manifestamente referidos por Agostinho. Desta forma, embora não equivalha a uma tese de Agostinho, a possibilidade de a chave da reversibilidade da imagem ter que ver com uma convicção de que se é amado por Deus corresponde a uma interpretação possível de um problema que não só resulta dos seus escritos, como ainda foi em grande parte desenvolvido a partir deles.²⁴⁶

Em quarto lugar, devemos sublinhar o aspecto talvez mais importante. Passa pelo seguinte: a convicção de que se é amado por Deus é ela mesma uma noção indeterminada. Ou seja, essa convicção corresponde ainda a qualquer coisa ainda não inteiramente concreta – i.e., a uma determinação equívoca. Assim, deixa ainda completamente em aberto qual é o *quê* da chave da reversibilidade. Se é verdade que constitui um elemento de desformalização

²⁴⁵A saber, qual é a identidade concreta do elemento que faz ‘agulha’ entre R_1 e R_2 (e que, portanto, é como que o operador da reversibilidade da imagem).

²⁴⁶De um ponto de vista agustiniano, a solução equivalente à convicção de se ser amado está indiscutivelmente envolvida com uma determinação – a graça – que não pode ser discutida neste texto. Aqui, com efeito, limitamo-nos a introduzir uma solução para o problema da identidade da chave da reversibilidade. Dito de outra maneira, procuramos entender a tese de Agostinho segundo a qual a chave para a reversibilidade da imagem é o amor. Nesta procura, contudo, não podemos senão considerar os elementos estritamente necessários. Embora estejamos cientes do papel preponderante que a graça tem não só nos escritos de Agostinho em geral mas concretamente nesta questão em particular, vemo-nos forçados, por uma questão prática, a prescindir da consideração desse elemento.

– de tal maneira que reduz o carácter formal da identidade da chave –, não deixa de ser ela mesma uma noção formal. Deste modo, embora se possa afirmar que a chave se traduz na convicção de se ser amado por Deus, fica ainda completamente por determinar a que é que isso corresponde em concreto.²⁴⁷

Fica agora talvez mais claro que não resolvemos o problema da identidade da chave da reversibilidade. Com efeito, o problema mantém-se: a identidade continua a ser formal, i.e., continua a traduzir-se numa incógnita. Aquilo que fizemos foi introduzir um novo elemento de contracção que permite aproximar ainda mais o problema de uma eventual solução. Assim, se por um lado não resolvemos o problema, por outro lado apresentámos uma possibilidade que se propõe como avanço nessa resolução.²⁴⁸

De acordo com esta possibilidade, ao afirmar que o amor de Deus é o elemento que faz que um homem se centre em Deus e não em si, aquilo que Agostinho está a identificar como a chave não é o amor de Deus, sem mais, mas sim a convicção de se ser amado por Deus. Esta possibilidade permite conciliar os elementos de contracção precedentes. Com efeito, a convicção de se ser amado por Deus envolve não só a) o amor incondicional de Deus, mas também b) o consentimento do homem.

Como vimos, a chave para a reversibilidade caracteriza-se pela propriedade de, por um lado, levar à passagem de R_1 para R_2 e, por outro, ser o único elemento que leva a essa passagem. Ou seja, um homem passa de R_1 para R_2 se e só se tiver a chave para a reversibi-

²⁴⁷ Isto acontece de tal maneira que a formulação ‘convicção de que se é amado por Deus’ tanto pode traduzir-se no elemento que abre a situação R_2 , como pode traduzir-se meramente numa expressão que é utilizada, pensada, discutida por alguém que nunca esteve senão na situação R_1 . Assim, todas as páginas que se seguem podem ser compreendidas a partir de um ponto de vista que continua autocentrado. Ou seja, por causa da indeterminação em causa, uma pessoa pode julgar que está a acompanhar aquilo que Agostinho está a dizer – quando, na verdade, está a passar completamente ao largo disso mesmo para que Agostinho está a chamar a atenção.

²⁴⁸ A este propósito, devemos pôr em evidência outros problemas deixados em aberto. Um primeiro problema tem que ver com o seguinte: por um lado, um consentimento, se é livre, não é obrigado; por outro lado, Agostinho afirma claramente que o amor *faz que* (*efficitur ut*) o homem se centre em Deus. Ou seja, o amor implica (isto é, leva a, obriga a) que o homem se centre em Deus. Agostinho não diz simplesmente, note-se, que o amor pode levar a que o homem se centre em Deus: diz expressamente que *leva* o homem a centrar-se nele. Nesse caso, pode perguntar-se se a convicção de que se é amado por Deus *faz* (i.e., implica, leva a, obriga a) que um homem se centre em Deus. Se a resposta for afirmativa, não se percebe como é que o consentimento é livre; se a resposta for negativa, não se percebe como é que o amor faz que o homem se centre em Deus. Este problema, deve ficar claro, está radicado num outro referido acima a propósito da incompreensibilidade do consentimento.

Um segundo problema é que, mesmo que se aceite que na raiz da passagem de R_1 para R_2 está uma convicção de que se é amado por Deus, fica ainda por saber como é que essa convicção surge. Dito de outra maneira, fica por saber que é que está na origem da circunstância pela qual o homem se convence de que é amado por Deus.

Um terceiro problema é que nada assegura que a convicção de se ser amado por Deus não passe de uma ilusão. Isto é, pode muito bem acontecer que uma pessoa se convença de que é amada por Deus e que, apesar disso, não exista realmente (isto é, efectivamente) um Deus que a ame. Este problema está radicado na circunstância de todo o aparecimento se achar exposto à possibilidade de, em última análise, não ser real, verdadeiro. Deve ficar claro que o problema aqui não é um problema de equívocidade; poderia não haver qualquer equívoco na compreensão do que se acha envolvido na convicção de se ser amado e, ainda assim, essa convicção não se traduzir em nada como um amor real. Nesse caso, a convicção de ser amado até poderia produzir efectivamente uma transformação radical na forma de compreender a globalidade do que aparece; mas essa transformação não passaria, em última análise, de uma ilusão.

lidade. Ora, de acordo com a possibilidade aqui defendida, a chave traduz-se na convicção de se ser amado por Deus. Isto implica que um homem passa de R_1 para R_2 – e tem a possibilidade de se manter em R_2 – se e só se estiver convicto de que Deus o ama.

3.2.2 Propriedades

Para tornar mais distinta a conclusão a que chegámos, precisamos de focar aquilo a que chamámos a convicção de que se é amado por Deus. Antes do mais, devemos sublinhar três pontos preliminares. Um primeiro tem que ver com o seguinte: a ideia de que se é amado por Deus é uma ideia formal. Isto implica que não pode em si mesma ser usada para definir R_2 . Com efeito, R_2 equivale a uma situação bem definida, com as características que procurámos desenhar acima; em contraste, ser amado por Deus é qualquer coisa de incógnito. Por isso, a convicção de se ser amado por Deus não deve ser vista senão como uma aproximação ainda indeterminada daquilo que pode desempenhar as funções de uma chave para a fixação em R_2 .

Um segundo ponto tem que ver com *quem* é o sujeito do amor. O sujeito não é outro senão o próprio superlativo como tal – quer dizer, esse mesmo superlativo para que todo o aparecimento humano remete. Na verdade, o que mais essencialmente caracteriza a convicção aqui em discussão é isso mesmo: o facto de o detentor de uma tal convicção se julgar amado *pelo próprio superlativo*. Por outras palavras, a convicção de que se é *superlativamente* amado equivale à convicção de que se é amado *pelo superlativo*. Embora este enunciado seja também formal – já que fica ainda completamente por determinar que é que quer dizer ser amado pelo superlativo –, é ele que propriamente fixará em R_2 o detentor daquela convicção. Por isso, toda a descrição que se possa apresentar de uma tal convicção cai para R_1 se se perder de vista que o sujeito do amor nela envolvido é o superlativo.²⁴⁹

O terceiro ponto preliminar passa pela centralidade do amor na identidade do superlativo. Segundo a perspectiva cristã, a circunstância de Deus amar não é uma propriedade secundária de Deus, mas *o centro* de quem Deus é. São João afirma-o expressamente: *Deus caritas est*.²⁵⁰ Ou seja, no cristianismo, há uma correspondência absoluta entre o superlativo e o amor. Mais ainda: não se trata apenas de um superlativo que ama, mas que ama *o si mesmo* que com ele se relaciona. Dito de uma forma mais simples: no fulcro da identidade do superlativo está não só o facto de amar, mas particularmente o facto de *me*

²⁴⁹Isto quer dizer que há um aspecto fundamental na diferença entre o conceito de amor que pertence a R_1 e o conceito de amor que pertence a R_2 : é que o primeiro compreende o superlativo sem o identificar com o amor *do superlativo* (no sentido do genitivo subjectivo).

²⁵⁰1 Jo 4, 8.

amar. Assim, existe como que uma equação entre o superlativo, a circunstância de ele amar, e a circunstância de ele me amar.

Visto isto, concentremo-nos no amor envolvido na convicção em análise. Se, como acabamos de ver, o sujeito desse amor corresponde ao superlativo, então um tal amor é *ele mesmo* superlativo. Devemos chamar a atenção para alguns aspectos aqui envolvidos. Um primeiro tem que ver com a ideia de imensidão. O homem que está convicto de que é amado pelo superlativo (isto é, por Deus) vê esse amor como um amor imenso, e não como qualquer coisa de mediano. Ou seja, compreende-se como imensamente amado.

O segundo aspecto passa pela ideia de permanência. O amor de Deus, tal como o compreende a concepção teológica expressa em Agostinho, traduz-se num amor incondicional. Por isso, se o ser humano é amado por Deus, então, independentemente do que fizer, é sempre amado. Desta forma, ao estar convicto de que Deus o ama, um homem vive convicto de que é permanentemente amado. Para ele, portanto, não se trata de ser amado com um amor momentâneo, temporário, a prazo, mas sim com um amor perene.

Um terceiro aspecto está radicado numa desproporção. O facto de o amor de Deus, segundo a tese cristã, ser incondicional faz que aquele que adere a ela viva convencido de que é amado em desproporção. Quer dizer, esse homem percebe que o amor com que é amado não lhe é devido. Ou ainda, julga que esse amor não é merecido, não é justificado. Realmente, não encontrará em si mesmo elementos que mereçam o facto de ser incondicionalmente amado. Pelo contrário, encontrará elementos que o tornam muito mais merecedor de não ser amado (e de não ser amado por Deus). Assim, a convicção de que se é amado envolve inevitavelmente um espanto positivo com o imerecimento em causa.

O quarto aspecto tem que ver com o seguinte: a convicção de que se é amado envolve a convicção de que esse amor é gratuito. De facto, se o amor de Deus é incondicional, é necessariamente gratuito. O que isto quer dizer é que uma pessoa convicta de que é amada está convicta de que não teve – nem tem – de fazer nada para isso. Está convencida de que o amor de Deus não resulta de uma determinada acção sua, mas antecede todas as suas acções.

O quinto aspecto é que essa pessoa, embora julgue que é sempre amada, tenderá a nem sempre se aperceber de um tal amor. Ou seja, embora esteja convicta de que Deus a ama em todos os momentos, tenderá a experimentar momentos em que não se apercebe desse amor. Na verdade, poderá haver momentos em que até julga aperceber-se do contrário disso: pode experimentar uma solidão profunda. Esta solidão, contudo, é compossível com a convicção

de que é amada. Realmente, pode continuar convicta de que é incondicionalmente amada, mesmo que não o experimente. Assim, a convicção aqui em discussão pode envolver um desencontro em relação àquilo que ela experimenta.

Um sexto aspecto é que ela não vive com a preocupação de poder vir a deixar de ser amada. Pelo contrário, vive com a confiança de que é incondicionalmente amada. É certo que, como notámos acima, poderá experimentar situações em que tudo indica que não é amada. Ainda assim, e como também assinalámos, essas situações são possíveis com a convicção de que é amada. Desta forma, apesar das tribulações, essa pessoa vive tranquila.

Um sétimo aspecto é que ela vive com a convicção de que o amor de Deus constitui aquilo que vem dar resposta ao seu desejo mais profundo. Para percebermos porquê, comecemos, antes de mais, por opor o plano do que efectivamente se passa ao plano do entendimento que se tem. Segundo a tese cristã, todo e qualquer homem é amado por Deus. Assim, num plano efectivo, e de acordo com essa tese, todo o homem é amado por Deus. Contudo, nem todo o homem está convencido disso. Ou seja, nem todos se entendem amados por Deus. Desta forma, no plano do entendimento, nem todo o homem é amado por Deus.

Posto isto, comecemos por relacionar o desejo humano em geral com os dois planos referidos. O desejo consiste sempre na petição de uma determinada situação. Ora, se esta situação já se tiver efectivamente verificado, mas a pessoa interessada não o souber, o seu desejo permanece: tudo se passa como se a situação pretendida ainda estivesse por realizar. Supunhamos que um homem quer ganhar a lotaria. Supunhamos também que já se deu o sorteio, mas sem que o próprio se tenha apercebido disso. Mesmo que o vencedor do sorteio tenha sido ele mesmo, o seu desejo de ganhar a lotaria mantém-se. Com efeito, ele não sabe que o objecto do seu desejo já está efectivamente cumprido. Assim, o seu desejo só é satisfeito quando ele for informado do resultado do sorteio.

Ora, isto permite perceber duas coisas. Por um lado, o desejo de uma pessoa só é saciado quando ela própria se apercebe de que a situação pretendida está efectivamente em vigor; por outro lado, o desejo é realmente saciado nessa circunstância. Desta forma, o entendimento (a convicção que se tem) a respeito da situação desejada – a convicção de que ela se acha efectivamente alcançada – é *equivalente* à satisfação do desejo. Deve ficar claro, contudo, que, apesar desta equivalência, aquilo que a pessoa deseja é a própria situação enquanto tal – e não propriamente a sua convicção sobre ela. Assim, no exemplo acima, o desejo do homem é ganhar a lotaria – e não propriamente ser informado (ou ter a convicção) de que a ganhou. Na terminologia a que antes recorremos, isto quer dizer que o objecto do desejo

é o conteúdo do plano efectivo, e não o conteúdo do plano do entendimento.

Podemos agora estabelecer uma relação entre o desejo constitutivo do homem e a circunstância de ser amado. Como mostrámos na secção 3.1, na leitura teológica do *inquietum cor*, o objecto do desejo constitutivo do homem é o superlativo descoberto de tal forma que tudo fica centrado nele e não no sujeito que o descobre. Ora, como propusemos entretanto, estar centrado em Deus equivale a estar convicto de que se é amado por Deus. A conclusão, portanto, parece ser que, haja ou não haja consciência disso, o objecto do desejo constitutivo é a convicção de se ser amado por Deus (e a extraordinária transformação de si que isso significa). Contudo, pelo que vimos no parágrafo anterior, esta seria uma conclusão falaciosa, já que o objecto de desejo é sempre o conteúdo daquilo a que chamámos o plano efectivo. Assim, o que se conclui é que aquilo que o ser humano deseja constitutivamente é ser amado por Deus.

Esta proposição corresponde a uma *revolução* na nossa compreensão do humano. Na verdade, tal revolução não é senão um novo (mas decisivo) passo num percurso de desformalização do constitutivo desejo de superlativo que caracteriza a natureza humana. Este percurso foi iniciado no capítulo 1, quando afirmámos que o homem tem um desejo constitutivo do superlativo. Contudo, um tal desejo corresponde a uma determinação vaga, formal. Nesse mesmo capítulo, demos um primeiro passo de desformalização ao especificarmos que o desejo constitutivo não tem meramente como objecto o superlativo, mas mais especificamente a participação no superlativo. Ou seja, aquilo que o homem deseja por constituição é participar no superlativo. Todavia, este desejo é ele mesmo formal. Na secção 3.1, demos mais um passo no percurso de desformalização ao afirmarmos que o objecto do desejo constitutivo é o centramento no superlativo. Assim, o desejo de participação no superlativo desformaliza-se num desejo de centramento nele. Simplesmente, este último enunciado, embora menos formal que o anterior, é ainda formal.

O que estamos agora a afirmar é que o desejo de centramento no superlativo se desformaliza num desejo de ser superlativamente amado. Ou seja, aquilo que o homem mais concretamente deseja não é centrar-se no superlativo, mas sim ser superlativamente amado (pois é isso que o superlativo propriamente é). Não se trata, devemos notar, de ser apenas amado: trata-se especificamente de o ser pelo próprio superlativo – e tanto quer dizer ser amado de modo superlativo. Assim, *na raiz de todo o desejo humano, está uma petição de ser amado de um modo superlativo.*²⁵¹

²⁵¹Esta tese levanta um problema. Se o desejo constitutivo do homem equivale a um desejo de ser superlativamente amado, e se o homem, de acordo com a tese cristã aqui em discussão, já é superlativamente amado por Deus, como se

Sobre esta conclusão, devemos sublinhar dois pontos. Em primeiro lugar, tal como se observou em relação à convicção de se ser amado, também neste caso se verifica que a tese em discussão, tanto quanto sabemos, não é considerada de modo expreso por Agostinho. Simplesmente, é uma possibilidade que resulta da tese segundo a qual a chave para a reversibilidade passa pela convicção de se ser amado. Em segundo lugar, e tal como aconteceu com todo o percurso de desformalização anteriormente considerado, também este resultado é ainda formal. Ou seja, em vez de o percurso de desformalização levar uma determinação bem definida e já inteiramente concreta, leva antes a uma determinação ela mesma formal. Assim, o desejo de se ser superlativamente amado tem um carácter equívoco.²⁵² Quer dizer, fica ainda por determinar a que é que ele corresponde concretamente.

A conclusão de que o que está na origem do desejo constitutivo humano é uma vontade de ser superlativamente amado permite-nos retomar o sétimo aspecto referido acima: o homem que vive como amado por Deus compreende esse amor como absolutamente central para si mesmo.²⁵³ Não acontece, portanto, que viva esse amor como qualquer coisa que, embora contribua para o que ele mais deseja, ainda está aquém disso. Pelo contrário, verá esse amor como correspondendo precisamente àquilo que é pedido pela sua constituição. Desta forma, não está à procura do objecto do seu desejo constitutivo, uma vez que está convicto de que já o encontrou.²⁵⁴

Um oitavo aspecto, relacionado com o anterior, tem que ver com a noção de identidade. O homem que vive como amado por Deus julga que esse amor está intrinsecamente relacionado com a sua própria identidade. A identidade humana está caracterizada por um desejo inanulável. Isto implica que o homem se acha marcado por uma carência, por uma incompletude. Ao perceber que o amor de Deus é o objecto do seu desejo constitutivo (do desejo que ele próprio experimenta, sem saber bem que é que o poderia satisfazer), compreende que esse amor constitui aquilo que vem completar a sua identidade. Ou seja, entende que se torna tanto mais ele mesmo quanto mais viver como amado por Deus. Assim, em vez de acontecer que o amor de Deus é qualquer coisa de indiferente em relação àquilo que ele mesmo é, acontece que corresponde ao elemento central da sua identidade.

O nono aspecto está relacionado com uma correspondência entre o conteúdo dos dois

explica que não esteja já num estado de plenitude? Embora este problema não possa ser adequadamente desenvolvido aqui, a resposta terá que ter em conta o seguinte: a plenitude do ser amado envolve um reconhecimento desobstruído de que se o é. Este assunto ficará talvez mais claro na secção 4.2.

²⁵²Na verdade, este desejo tem um carácter tão equívoco que pode ser entendido no contexto de R_1 .

²⁵³Devemos lembrar que a convicção de se ser amado por Deus pode ser completamente enganosa – e, como vimos, por duas razões. Por um lado, porque pode ser entendida nos termos de R_1 ; por outro lado, porque, mesmo que não o seja, pode não corresponder a nada de real.

²⁵⁴A noção de procura será desenvolvida no capítulo 4.

planos referidos acima. Num determinado momento, quando passa a estar convencido de que é amado por Deus, um homem não julga que este amor só é efectivo a partir desse momento. Na verdade, ele compreende o facto de ser amado por Deus como uma situação que já estava efectivamente a vigorar, mas de tal maneira que antes não se apercebia dela. Quer dizer, compreende que, ao passar a estar convicto de que é amado, passou simplesmente a aperceber-se de uma situação que sempre tinha sido a sua. Assim, passou a ter no plano do seu próprio entendimento aquela situação em que, sem o saber, sempre se achara no plano efectivo.

3.2.3 Consequências

Na subsecção anterior, chegámos a duas conclusões decisivas. A primeira é que um homem se encontra em R_2 se e só se estiver convicto de que é amado por Deus. A segunda é que o desejo in anulável que acompanha permanentemente o homem é um desejo de ser amado por Deus. Nesta subsecção, queremos pôr em evidência algumas consequências destas duas conclusões.

Antes disso, contudo, devemos chamar a atenção para um ponto crucial. Ao examinar-se a leitura teológica da *imago Dei*, percebe-se que ela explicita um aspecto da imagem imanente que pode passar despercebido: é que mesmo que não haja uma consciência distinta disso, o superlativo *na própria imagem imanente* contém uma componente de se ser amado.²⁵⁵ Isto é, de um ponto de vista estritamente imanente, a relação de uma pessoa com o superlativo inclui como componente decisiva um desejo (por parte dessa pessoa) de ser amada por ele.²⁵⁶ Mais ainda: o desejo em causa não é simplesmente um desejo de se ser amado, mas o próprio desejo de se ser *superlativamente* amado. Acontece que esta inclusão é tal que a ideia desse amor, por um lado, e o sujeito dele, por outro, estão completamente enevoados. Na verdade, até mesmo a própria vontade de se ser amado poderá não estar presente com evidência.

Visto este ponto, consideremos o caso do homem que não está convicto de que é superlativamente amado. Este homem, pelo que vimos na subsecção anterior, está centrado em si mesmo. Devemos lembrar que este egocentrismo – isto é, R_1 – só existe porque ele não tem uma compreensão distinta daquilo que ele mesmo quer.²⁵⁷ Percebemos agora que isso

²⁵⁵ Este aspecto fica claro, por exemplo, no fenómeno da paixão.

²⁵⁶ É certo que, em abstracto, isto poderia não ser assim. Quer dizer, a ideia formal de superlativo dos superlativos não inclui forçosamente uma componente de ser amado. Mas o que se verifica é que o interesse do ser humano é tal que, na relação que estabelece com esse superlativo, quer ser amado por ele. E isto de tal maneira que, se essa componente faltar, o superlativo não fica cumprido.

²⁵⁷ Esta conclusão foi já apresentada na secção 3.1. Toda a leitura teológica da imagem imanente tem no seu fulcro a tese de que o autocentrismo só é possível por um obscurecimento da imagem enquanto imagem *de Deus*. Quer dizer, a imagem de Deus autocentrada só é possível porque perde de vista o conteúdo do seu genitivo objectivo.

que ele quer não é senão um amor superlativo. Ora, este amor, segundo a tese cristã, já vigora nele. De facto, como vimos, todo o homem já é efectivamente amado de forma superlativa. Contudo, o homem que se encontra em R_1 , porque tem uma compreensão indistinta de si mesmo, não se apercebe disso. Nesse caso, vive confusamente – i.e., sem o perceber distintamente – à procura de ser amado, como se ainda não o fosse.

Na sua procura de ser amado, volta-se confusamente para o mundo.²⁵⁸ Por outras palavras, julga confusamente que pode obter nas coisas do mundo o amor que a sua constituição reclama.²⁵⁹ É isto, portanto, que jaz no centro do fenómeno do mundo: uma vontade mal compreendida de ser amado. Ou seja, porque tem um desejo indespedível de ser superlativamente amado, e porque não compreende que já o é, procura ser amado nas coisas do mundo. O desejo de um estado autocentrado insuperável (referido na secção 2.3.2) não é senão isto: uma vontade de ser sumamente amado através do mundo.²⁶⁰

Sendo assim, a passagem para R_2 corresponde a uma *imensa surpresa*, em virtude da qual o superlativo que aparece é completamente diferente daquele que era antecipável. Há duas razões para uma tal diferença. Em primeiro lugar, o grau extraordinário com que o superlativo (Deus) aparece é muito maior que aquele que era concebível. Em segundo lugar, faz parte desse grau extraordinário a circunstância de o seu portador, para cúmulo, *me amar*.²⁶¹ É verdade que a antropologia imanente da imagem, como indicámos acima, inclui já, na forma como o superlativo é compreendido, uma petição de se ser amado por ele. Mas o que acontece na passagem para R_2 é um *hiato*: aquela petição é cumprida de um modo completamente imprevisível.²⁶²

²⁵⁸Devemos lembrar que, por ‘mundo’, entendemos sempre duas cláusulas: por um lado, um fechamento no enquadramento criatural (por oposição a um enquadramento que inclua o próprio Deus enquanto tal); por outro, um regime de autocentramento. Isto de tal modo que, quando falamos em mundo, estamos a compreender as coisas (isto é, as coisas que existem no mundo, independentemente de qualquer centramento) como meio ou instrumento para o próprio. Deve ficar claro esta compreensão também é aplicável ao criador. Ou seja, as duas cláusulas referidas admitem a possibilidade de se incluir o criador, mas de tal forma que este é percebido como servidor de si (e não como Deus enquanto tal). Por isso, quando afirmamos que o homem se volta para o mundo, não estamos a defender que ele deixa de considerar expressamente Deus; o que se passa é que, mesmo que o faça, fá-lo com uma interpretação autocentrada.

²⁵⁹Não podemos explorar aqui o problema que consiste em saber porque é que o homem associa a vontade de amor superlativo às coisas do mundo. A circunstância de haver um desacompanhamento de si não garante por si só que aquela associação se dê.

²⁶⁰Na verdade, o homem em R_1 organiza confusamente a realidade à luz de uma vontade de ser amado. Os diferentes objectos, os diferentes projectos, as diferentes pessoas, etc: tudo isto é por ele confusamente avaliado na medida em que contribui para o superlativo – do qual constitui uma componente essencial a petição de ser amado.

²⁶¹São estas duas componentes que, por assim dizer, interpõem uma barreira contra a absorção do superlativo ao serviço de mim. O simples descobrimento de um superlativo muito mais poderoso do que era esperado não é suficiente para impedir uma tal absorção. Quer dizer, se se visse o superlativo como onnipotente, mas não como amor, esse ser onnipotente estaria compreendido, em última análise, como meio ou instrumento para si mesmo. O cristianismo, ao propor um superlativo que não é senão amor, defende uma reversão radical deste autocentramento.

²⁶²É justamente a isto que Goethe se refere no seguinte passo do *Hermann und Dorothea* (em alusão à epístola de São Tiago, cf. Tg 1, 17):

“*Seid nicht scheu und verwundert, daß nun auf einmal erscheint,*

A saída de R_1 para R_2 , não deixando de ser uma surpresa, é também uma *confirmação*. Realmente, embora seja verdade que nada a fizesse prever, é também verdade que, uma vez em R_2 , uma pessoa consegue perceber retrospectivamente que aquilo que estava pedido pela *notitia* era R_2 . Consegue olhar para trás e perceber que o seu desejo do mundo não passava de uma compreensão deficiente daquilo que já estava a ser pedido pela sua constituição. Assim, apesar da diferença radical entre R_1 e R_2 , vive R_2 como uma confirmação e um cumprimento daquilo que era já reivindicado em R_1 .²⁶³

Mas podemos ser ainda mais precisos. Não acontece só que a pessoa vê R_2 como uma confirmação: acontece também que a vê como uma situação melhorada em comparação com R_1 . Efectivamente, ao entender R_2 como a confirmação do que estava já presente em R_1 , uma pessoa percebe que R_1 correspondia a uma forma inadequada de viver a imagem. Por oposição, percebe R_2 como a forma adequada. Deste modo, para quem passou de R_1 para R_2 , esta última situação tem um valor acrescentado em relação à primeira.

Descrevemos acima aquilo que se passa em R_1 . Consideremos agora, em contraste, o que se passa em R_2 . Um homem em R_2 , como vimos, vive com a convicção de que é sumamente amado pelo superlativo. Isto quer dizer, portanto, que não está à procura de ser amado pelo mundo. Com efeito, o mundo enquanto fenómeno só surge como sucedâneo confuso para o homem que não se apercebe de que é amado pelo superlativo. Assim, aquele que está convicto de que o é não precisa de procurar ser amado através do mundo: já vive como incondicionalmente amado.²⁶⁴

*Was Ihr so lange gewünscht. Es hat die Erscheinung fürwahr nicht
Jetzt die Gestalt des Wunsches, so wie Ihr ihn etwa geheget.
Denn die Wünsche verhüllen uns selbst das Gewünschte; die Gaben
Kommen von oben herab, in ihren eignen Gestalten"*

(GOETHE, *Hermann und Dorothea*, BUCHHEIM, C. (ed.), Clarendon Press, Oxford, 1901, p. 36).

Ou, numa tradução inglesa:

*"Be not alarm'd nor amaz'd that what you so long have desir'd
All at once should appear ; no doubt the actual issue
Comes not quite in the form in which your fancy pourtray'd it.
We ourselves in wishing lose sight of what we have wish'd for.
Blessings come in the shape in which Heaven chooses to send them."*

(GOETHE, *Hermann and Dorothea*, TEESDALE, M. (trad.), Williams & Norgate, Edinburgh, 1875, 2ª ed., p. 34.)

²⁶³A ideia de uma confirmação está intrinsecamente ligada à ideia de um conhecimento natural de Deus. Em última análise, segundo Santo Agostinho, o conhecimento natural de Deus não é senão a própria *imago Dei*. Ou seja, um tal conhecimento diz respeito à forma como na memória (isto é, fora daquilo a que chamámos o foco) o ser humano é como que uma 'seta' para Deus (veja-se, de novo, *Conf.* I, I, 1: *quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*). Em suma: para Agostinho, o conhecimento natural de Deus equivale ao *inquietum cor*, não reconhecido como relação com Deus. Por isso, tal conhecimento existe em R_1 . Simplesmente, em R_1 , a imagem não é adequadamente percebida; é a transição para R_2 que permite descobrir a verdadeira identidade da imagem e confirmar, assim, aquilo que já estava pedido pelo conhecimento natural. Sobre este assunto, veja-se HOLTE, Ragnar, *Béatitude et sagesse – Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Études Augustiniennes, Paris, 1962, p. 358.

²⁶⁴O fenómeno do mundo, como vimos, não é senão a soberba. Ou seja, no centro de uma preocupação com o

Apesar de não cair no fenómeno do mundo, o homem em R_2 não deixa de estar no mundo. Quer dizer, não deixa de estar numa relação permanente com as coisas do mundo.²⁶⁵ Nesse caso, e uma vez que não está à procura de ser amado através delas, é legítimo perguntar-se de que modo se relaciona com elas. A resposta é que essa relação se dá à luz do amor superlativo com que é amado. Ou seja, o homem compreende a realidade a partir da convicção de que é amado pelo superlativo. Isto quer dizer, portanto, que compreende as coisas do mundo como manifestações desse amor.²⁶⁶ Dito de outro modo: vê as coisas do mundo como dons. Santo Agostinho declara isto mesmo no trecho já citado do comentário à Epístola de São João:

“*Animalia, arbores, volatilia. Ista sunt in mundo, Deus illa fecit. Quare ergo non amem quod Deus fecit? (...) Ergo dedit tibi Deus omnia ista*”.²⁶⁷

Assim, o homem em R_2 vive no mundo de acordo com uma lógica de *gratidão*. As coisas do mundo não são meios para ele ser mais amado, mas sim formas de ele viver o facto de já ser incondicionalmente amado. Ou seja, as coisas são instanciacões da gratidão que sente pela circunstância de ser sumamente amado pelo superlativo.²⁶⁸

Isto leva-nos a um outro aspecto essencial, que passa pela resposta do homem a esse amor. Como tentaremos pôr em evidência, uma tal resposta envolve três personagens diferentes: Deus, o próximo e o próprio. Qualquer que seja a personagem, a resposta é a mesma: o homem que vive amado *ama*. Isto é, o homem em R_2 relaciona-se com Deus amando-o, relaciona-se com o próximo amando-o, e relaciona-se consigo mesmo amando-se. Todos estes amores resultam do amor com que o homem está convicto de que é amado. Ou seja, é porque está convicto de que é amado que ele ama Deus, ama o próximo e se ama a si mesmo.

Contudo, em abstracto, não é óbvio que o homem em R_2 , pelo facto de se julgar amado, também ame. Quer dizer, não é imediato que a convicção de que é amado o leve a ser uma fonte de amor. Poderia acontecer, em princípio, que ele se limitasse a viver maximamente

mundo está uma preocupação consigo mesmo. Ora, se o homem que está convicto de que é sumamente amado não cai no fenómeno do mundo – que é a soberba –, então, a convicção de que se é amado extirpa a soberba. Por outra parte, se não tiver a convicção de que é amado, uma pessoa cai na soberba. Desta forma, existe uma disjunção total entre a soberba e a convicção de que se é amado. Sobre este ponto, cf. *De Trin.* VIII, VIII, 12, *In Epist. Io.* tr. 2, 9, *ibi.* tr. 2, 14.

²⁶⁵ Aqui tomadas num sentido neutro em relação a um autocentramento. Quer dizer, neste caso, ‘coisas do mundo’ quer simplesmente dizer as criaturas, e não R_1 .

²⁶⁶ Fica agora mais claro o que foi afirmado no princípio da secção 3.1: há uma transfiguração completa do todo da realidade na passagem de R_1 para R_2 . Na primeira situação, a realidade é organizada em função de uma procura de uma presidência de si. Na segunda, é organizada em função do facto de o próprio ser incondicionalmente amado.

²⁶⁷ *In Epist. Io.*, tr. 2, 11.

²⁶⁸ Por outras palavras, não há *relações* (no plural), mas uma *única relação*: a relação de gratidão para com o superlativo. As relações (no plural) correspondem a momentos dessa relação única.

amado *tout court*, sem retribuir esse amor. Agostinho pronuncia-se sobre este assunto no capítulo VIII do livro VIII do *De Trinitate*. Começa por afirmar:

“*Quanto igitur saniores sumus a tumore superbiae, tanto sumus dilectione pleniores.*”²⁶⁹

Assim, há uma relação de proporcionalidade inversa: quanto mais nos encontramos curados da soberba, tanto mais estamos cheios de amor. O que esta relação sugere é que os seus termos são precisamente R_1 e R_2 . Quer dizer, Agostinho parece identificar R_1 com o ‘tumor da soberba’ e R_2 com estar ‘cheio de amor’.

Segundo esta interpretação, o homem em R_2 não está só convicto de que é sumamente amado; para além disso, encontra-se *cheio* de amor. Para eliminar todas as dúvidas de que o amor com que o homem está cheio é o amor de Deus, Agostinho declara:

“*Et qui nisi Deo plenus est, qui plenus est dilectione?*”²⁷⁰

Portanto, o homem em R_2 está pleno do amor de Deus. A ideia de plenitude sugere que esse homem vive de tal maneira inundado pelo amor de Deus que escoia ele mesmo esse amor para tudo o mais. Se assim for, é porque está a transbordar do amor de Deus que o homem em R_2 ama.

Esta tese é corroborada pela seguinte passagem do mesmo capítulo:

“*Qui enim non diligit fratrem, non est in dilectione.*”²⁷¹

Agostinho afirma que o homem que não ama o próximo não está no amor (*in dilectione*). Ora, que é estar no amor senão viver como amado – i.e., senão estar convicto de que se é amado por Deus? Como observámos, aquele que está convicto de ser amado por Deus encontra-se cheio do amor de Deus. Assim, quem está no amor não é senão aquele que está cheio do amor de Deus. Por outro lado, Agostinho afirma neste último trecho que o homem que não ama o próximo não está no amor – o que quer dizer que quem está no amor necessariamente ama o próximo. Mas o homem que está no amor não é senão aquele que está cheio do amor de Deus – que, por sua vez, não é senão aquele que está convicto de que é amado por Deus. Em conclusão, *o homem que está convicto de que é amado por Deus* – isto é, aquele que se encontra em R_2 – *ama necessariamente o próximo*.

Na verdade, Agostinho não admitiria que assim não fosse. O ponto tem que ver com a noção de convicção. Para Agostinho, uma convicção, se é real, traduz-se numa acção. Ou seja, não há convicções efectivas que se limitem ao plano da palavra, sem envolverem factos (*facta*):

²⁶⁹ *De Trin.* VIII, VIII, 12. Sobre a noção de *tumor superbiae*, cf. também *ibi.* VIII, V, 7.

²⁷⁰ *Ibi.* VIII, VIII, 12.

²⁷¹ *Ibidem.*

“(…) *non attendamus ad linguam, sed ad facta.*”²⁷²

Assim, uma convicção só é relevante se se traduzir num acto. Por isso, o homem cuja alegada convicção não se traduz em actos não é senão palha (*palea*):

“*Intus sis, foris sis, antichristus es: intus sis, foris sis, palea es.*”²⁷³

Isto significa, portanto, que quem está convencido de que é amado por Deus, se tem efectivamente esta convicção, tem necessariamente factos. Não fica fechado em si mesmo, gozando em si mesmo a convicção de que é amado. Pelo contrário, se sustenta a convicção de que é amado por Deus, então ama necessariamente.

Esta necessidade, como sugerimos, resulta da circunstância de o homem estar de tal maneira cheio do amor com que é amado por Deus que se torna ele mesmo uma fonte de amor. Todavia, como sugerimos inicialmente, esta fonte não se dirige unicamente ao próximo; dirige-se, antes de mais, a Deus. Na verdade, segundo Agostinho, o amor ao próximo é equivalente ao amor a Deus:

“*Apertissime enim in eadem Epistula, paulo post ita dicit: Dilectissimi, diligamus invicem, quia dilectio ex Deo est; et omnis qui diligit ex Deo natus est, et cognovit Deum. Qui non diligit, non cognovit Deum; quia Deus dilectio est. Ista contextio satis aperteque declarat, eandem ipsam fraternam dilectionem, (nam fraterna dilectio est, qua diligimus invicem), non solum ex Deo, sed etiam Deum esse tanta auctoritate praedicari. Cum ergo de dilectione diligimus fratrem, de Deo diligimus fratrem; nec fieri potest ut eandem dilectionem non praecipue diligamus, qua fratrem diligimus. Unde colligitur, duo illa praecepta non posse sine invicem.*”²⁷⁴

Por conseguinte, o homem em R_2 está de tal maneira repleto do amor de Deus que ama tanto o próximo como Deus.

No fim do capítulo, Agostinho faz entrar a terceira personagem referida acima, o próprio, ao afirmar que nos amamos tanto mais quanto mais amamos Deus:

“(…) *nos autem ipsos tanto magis diligimus, quanto magis diligimus Deum.*”²⁷⁵

Se o homem em R_2 necessariamente ama Deus, então também se ama a si mesmo.²⁷⁶ Podemos pois concluir que esse homem, por causa do amor com que é amado por Deus, é necessariamente uma fonte de amor em três direcções: a Deus, ao outro e a si mesmo.²⁷⁷

²⁷²In *Epist. Io.* tr. 3, 8. Cf. também *ibi.* tr. 3, 13 e *ibi.* tr. 6, 13.

²⁷³In *Epist. Io.* tr. 3, 9.

²⁷⁴*Ibidem*, aludindo a 1 Jo 4, 7-8.

²⁷⁵*Ibidem*, aludindo a 1 Jo 4, 7-8.

²⁷⁶Isto quer dizer que a relação do próprio consigo mesmo passa a ser essencialmente uma relação com Deus (o que se coaduna com o que afirmámos na nota 268). Ou seja, o *amor sui* transforma-se num *amor Dei*. Assim, a referência última do interesse de um sujeito deixa de ser o próprio e passa a ser Deus. Sobre a diferença entre o bom e o mau amor a si mesmo, veja-se *De Trin.* X, II, 2, *ibi.* XIV, XIV, 18.

²⁷⁷Agostinho assinala, contudo, que só no amor a Deus é que há uma coincidência entre, por um lado, o objecto do amor e, por outro, aquele em nome de quem esse amor é exercido. Com efeito, em qualquer dos três amores, aquele

Visto isto, devemos agora notar que o homem que ama está necessariamente em R_2 . Poderia julgar-se que o homem em R_2 ama, mas de tal maneira que nem todo o homem que ama está necessariamente em R_2 . Ou seja, poderia achar-se que, para amar, não é preciso estar-se convicto de que se é amado por Deus. Agostinho, contudo, sugere que não é isto que acontece. Em duas passagens diferentes (uma delas já citada) do comentário à Epístola de São João, afirma:

“*Non potest esse dilectio sine Spiritu Dei*”.²⁷⁸

“*Coepisti diligere? Coepit in te Deus habitare*”²⁷⁹

Ambos os passos indicam que o amor não é possível sem a presença de Deus. Ou seja, um homem só ama se Deus habitar nele. Como notámos, esta habitação de Deus depende de um consentimento. Mas também vimos que o consentimento radica numa convicção de que se é amado. Isto quer dizer, portanto, que Deus só habita no homem se ele estiver convicto de que é amado por Deus. Assim, e uma vez que ele só ama se Deus habitar nele, concluímos que *o homem só ama se estiver convicto de que é amado por Deus*.

Esta conclusão pode ser formulada de um modo equivalente: o homem só ama se estiver na situação R_2 . Daí resulta ainda uma outra coisa: há uma equivalência entre, por um lado, estar convencido de que se é amado por Deus e, por outro, amar. Realmente, na óptica teológica a cuja luz Agostinho lê o fenómeno da imagem, não acontece só que o homem em R_2 (isto é, o homem convicto de que Deus o ama) ama: acontece também que o homem que ama se encontra em R_2 . No sentido próprio e pleno do termo, portanto, *o homem ama se e só se estiver convicto de que é amado por Deus*.

Ora, o homem que se acha em R_1 não está convicto de ser amado por Deus. Por isso, e porque tem uma vontade inaniçável de ser amado, procura ser amado no mundo. Nesta sua procura, contudo, não ama (no sentido próprio e pleno do termo). De facto, como vimos, todo o amor é resultado de uma habitação de Deus. Ou seja, todo o amor está radicado numa convicção de que se é amado. Ora, o homem em R_1 procura ser amado no mundo justamente porque não está convicto de ser amado. Assim, mesmo que suponha o contrário, não ama.

em nome de quem o amor é exercido é sempre Deus. Quer dizer, todos os amores são exercidos por causa de Deus (*propter Deum*):

“*Ex una igitur eademque caritate Deum proximumque diligimus, sed Deum propter Deum, nos autem, et proximum propter Deum*” (*Ibidem*).

²⁷⁸ *In Epist. Io.*, tr. 6, 10.

²⁷⁹ *Ibi.*, tr. 8, 12.

Capítulo 4

Reforma da *imago Dei*

4.1 Ainda a confusão

No capítulo anterior, apresentámos a reversibilidade da imagem como uma disjunção bem definida. A análise então apresentada pressupunha que existe uma situação bem definida R_1 e uma situação bem definida R_2 . E, se é verdade o que dissemos, o operador que leva à transição de uma situação à outra é uma convicção bem definida de que se é amado por Deus. Fora desta convicção, está-se em R_1 , e ela constitui a condição da passagem a R_2 . Todo este carácter bem definido resultou do facto de se considerar a reversibilidade como que a partir de uma testemunha exterior, que acompanha adequadamente tanto o que se passa em R_1 como o que se passa em R_2 . Uma tal testemunha está tacitamente percebida como possuidora de conhecimento (um acompanhamento adequado) dos dois termos da disjunção e do factor que determina se se fica em R_1 ou se se passa a R_2 . Desta forma, tudo lhe parece bem definido.

Simplesmente, não existe testemunha exterior nenhuma – ou, de todo o modo, quem se confronta com a questão nunca está na posição dessa pura testemunha. A única testemunha que existe é o próprio ponto de vista em causa. Isto é, a única testemunha que existe tem a forma de um ponto de vista interno, que assiste àquilo que se passa consigo mesmo. Este testemunho, contudo, está indispelivelmente marcado por confusão.²⁸⁰

A descrição feita nas últimas secções sugeria que a situação R_1 , por corresponder à região distorcida da reversibilidade, estava envolvida em confusão, enquanto a região R_2 , por corresponder à região onde tal distorção fica corrigida, estaria livre de confusão. Ora, se é verdade que há confusão para quem se encontra em R_1 , não é verdade que não a haja para quem se encontra em R_2 . Efectivamente, qualquer uma das duas está marcada por confusão.

Vejamos com mais pormenor este ponto. Na secção 3.1, afirmámos que, segundo Agos-

²⁸⁰Ou, como também podemos dizer, a *imago Dei* nunca se vê de fora. Quer dizer, nunca tem o ponto de vista dos deuses homéricos sobre as batalhas; tem sempre o ponto de vista de quem se acha no meio delas.

tinho, o mal é essencialmente confusão. Como explicámos, o mal – o centramento em si mesmo, R_1 – está indissociavelmente ligado à circunstância de o ser humano não ter uma compreensão distinta do superlativo que o move. Isto não quer dizer, contudo, que em R_2 se tenha uma compreensão absolutamente distinta desse superlativo. Por outras palavras, isso não significa que quem está em R_2 esteja marcado por um grau zero de confusão. Na verdade, como veremos, a confusão subsiste sempre.

Antes disso, contudo, devemos insistir no papel que a confusão desempenha relativamente à própria reversibilidade da imagem. Acabamos de chamar a atenção para o facto de a situação R_2 , em vez de se achar inteiramente livre de confusão, estar ainda infectada por ela. Isto não quer dizer, porém, que R_1 e R_2 estejam marcadas pelo *mesmo* grau de confusão. Ou seja, a circunstância de as duas situações aqui em jogo estarem envolvidas em confusão não quer dizer que o estejam com a mesma intensidade. Realmente, há uma diminuição de confusão na passagem de R_1 para R_2 (e, como veremos, tal diminuição constitui mesmo um elemento decisivo dessa passagem). Um passo do *De Vera Religione* já citado manifesta de forma particularmente clara que é assim:

“(...) *superstitio malum est, qua creaturae potius quam Creatori servitur; quod malum omnino nullum erit, cum anima recognito Creatore, ipsi uni se subiecerit (...)*”²⁸¹

A alma (*anima*) centra-se no criador (*Creatori servitur*) ao reconhecê-lo (*recognito Creatore*). Como vimos, o reconhecimento corresponde à apercepção de um objecto anteriormente presente. Esta apercepção, por sua vez, implica um ganho de distinção. Isto é, implica uma diminuição da confusão que envolve o objecto. Assim, ao centrar-se no criador – ao passar de R_1 para R_2 –, aquilo a que Agostinho chama *imago Dei* sofre uma diminuição de confusão no que diz respeito à relação central com o seu objecto (com o objecto que se acha expresso no complemento determinativo *Dei*).

Este é um aspecto fundamental. A confusão de que aqui se trata é especificamente relativa ao superlativo. Com efeito, no passo do *De Vera Religione*, tudo depende do reconhecimento do criador. Assim, o objecto a respeito do qual se produz o ganho de distinção mencionado não é senão o superlativo de que se tem notícia. Deste modo, não estamos a referir-nos aqui à confusão em geral, nem à confusão relativa a outros objectos que não o superlativo, mas só à confusão relativa ao superlativo.²⁸²

²⁸¹ *De Ver.* XX, 39.

²⁸² É quase inútil indicar que, nesta última etapa da nossa análise, deixamos para trás a esfera daquilo a que chamámos a antropologia imanente, e estamos já só a considerar a leitura teológica da *imago Dei* – que é, como dissemos, uma das leituras possíveis da *imago Dei* imanente, e aquela que domina o pensamento de Santo Agostinho.

4.2 O processo da reforma

A diminuição da confusão relativa ao superlativo é aquilo a que Agostinho chama a *reforma* da imagem de Deus.²⁸³ Para compreendermos convenientemente o que está aqui em causa, consideremos um trecho longo do livro XIV do *De Trinitate*, onde Agostinho se debruça precisamente sobre a reforma (no caso concreto, *renovatio*) da imagem:

“*Sane ista renovatio non momento uno fit ipsius conversionis, sicut momento uno fit illa in Baptismo renovatio remissione omnium peccatorum: neque enim vel unum quantulumcumque remanet quod non remittatur. Sed quemadmodum aliud est carere febribus, aliud ab infirmitate, quae febribus facta est, revalescere; itemque aliud est infixum telum de corpore demere, aliud vulnus quod eo factum est secunda curatione sanare: ita prima curatio est causam removeere languoris, quod per omnium fit indulgentiam peccatorum; secunda ipsum sanare languorem, quod fit paulatim proficiendo in renovatione huius imaginis: quae duo demonstrantur in Psalmo, ubi legitur: Qui propitius fit omnibus iniquitatibus tuis; quod fit in Baptismo: deinde sequitur: Qui sanat omnes languores tuos; quod fit quotidianis accessibus, cum haec imago renovatur. (...) In agnitione igitur Dei, iustitiaque et sanctitate veritatis, qui de die in diem proficiendo renovatur, transfert amorem a temporalibus ad aeterna, a visibilibus ad intellegibilia, a carnalibus ad spiritualia; atque ab istis cupiditatem frenare atque minuire, illisque se caritate alligare diligenter insistit.*”²⁸⁴

Para analisarmos este passo, consideramo-lo troço por troço. Começemos por nos concentrar nas primeiras linhas:

“*Sane ista renovatio non momento uno fit ipsius conversionis, sicut momento uno fit illa in Baptismo renovatio remissione omnium peccatorum: neque enim vel unum quantulumcumque remanet quod non remittatur.*”

Nesta primeira parte, devemos sublinhar três aspectos. Um primeiro tem que ver com o carácter não momentâneo da reforma. Segundo Agostinho, a reforma não se dá num único momento (*non momento uno fit*). O que isto indica, portanto, é que a reforma envolve um certo intervalo de tempo e aquilo que se pode descrever como uma sucessão de passos.

²⁸³Vários são os termos usados por Agostinho para exprimir a acção que é aplicada à imagem na sua reforma: *instaurare* (*De Spi.* XXVII, 47), *persolvere* (*In Ps.* 147, n° 5), *reformare* (*De Quant.* XXVIII, 55, *De Trin.* XIV, XVI, 22, *Sermo.* 43, n° 4), *renovare* (*De Spi.* XXVIII, 48), *reparare* (*ibi.* XXVII, 47), *resculpere* (*Sermo.* 43, n° 4, *ibi.* XC, 10). Outras expressões, já não aplicadas directamente sobre a imagem, mas que exprimem igualmente a sua reforma, são, por exemplo: *a te reformatur quod a te formatum est* (*In Ps.* 66, n° 4), *fulgeat in nobis imago tua* (por oposição a *in tenebras remanere*) (*ibidem*), *in eadem imaginem transformamur de gloria in gloriam* (*De Trin.* XIV, XVII, 23), *instaurare hominem ad imaginem* (*In Ps.* 140, n° 15), *recreare hominem ad imaginem* (*In Ps.* 99, n° 5), *reformare hominem ad imaginem* (*In Ps.* 92, n° 1), *renovare hominem ad imaginem* (*In Epist. Io.* tr. 8, 2, *In Evang. Io.* tr. 18, 10), *renovatio secundum imaginem Dei* (*De Trin.* XIV, XVI, 22, *ibi.* XIV, XVII, 23), *resculpere hominem ad imaginem* (*In Ps.* 140, n° 15). Cf. ainda *De Civ.* XI, 26, *ibi.* XI, 28, *De Trin.* VIII, III, 5, e todo o intervalo compreendido entre *ibi.* XIV, XVI, 22 e XIV, XIX, 25. Como fundamentos escriturísticos para a reforma da imagem, Agostinho refere, pelo menos, os seguintes: Salmo XXXVIII, 7 (*Sermo.* 90, n° 10) Salmo CII, 3 (*De Trin.* XIV, XVII, 23), Rm 12, 2 (*ibi.* XIV, XVI, 22), 2 Cor 3, 18 (*ibi.* XIV, XVII, 23), 2 Cor 4, 16 (*ibi.* XIV, XVII, 23), Cl 3, 10 (*ibi.* XIV, XVII, 23, *ibi.* XIV, XIX, 25), Ef 4, 23-24 (*ibi.* XIV, XVI, 22).

²⁸⁴*De Trin.* XIV, XVII, 23.

Um segundo aspecto tem que ver com a conversão. Agostinho não se limita a declarar que a reforma não se dá num momento; especifica, para além disso, que não se dá no momento da própria conversão (*ipsius conversionis*). Ora, o que caracteriza a conversão é um volvimento para Deus, i.e., a passagem ao centramento em Deus. Assim, ao dissociar a reforma da conversão, Agostinho está a sugerir que a primeira não tem simplesmente que ver com um centramento. Isto é, a reforma não se reduz a um volvimento para Deus (a uma simples mudança do regime ‘presidencial’). Ou ainda, a reforma não se traduz simplesmente numa transição de R_1 para R_2 . Deste modo, Agostinho está a caracterizar a renovação da imagem como uma actividade mais complexa do que a mera conversão.

Um terceiro aspecto passa pelo baptismo. Agostinho opõe a renovação da imagem à renovação que se dá no baptismo (*renovatio non momento uno fit ipsius conversionis, sicut momento uno fit illa in Baptismo*). Segundo a descrição de Agostinho, aquilo que acontece no baptismo é uma eliminação da totalidade dos pecados (*in Baptismo renovatio remissione omnium peccatorum*) como que de uma vez por todas. Semelhante eliminação produz-se de tal maneira que não há sequer um único pecado que permaneça (*neque enim vel unum quantulumcumque remanet*).

Ao comparar a reforma da imagem com a remissão dos pecados no baptismo, Agostinho realça dois pontos. O primeiro tem que ver com uma *semelhança* entre as duas. Da mesma maneira que o que está em causa no baptismo é uma purgação do pecado, assim também acontece na reforma. Por outras palavras, tal como o baptismo, a reforma envolve como que uma mudança de estado – mais precisamente, a mudança equivalente à eliminação do mal. Já o segundo ponto tem que ver com uma *dissemelhança* entre as duas. Ao indicar que o baptismo envolve uma extirpação total dos pecados, e ao opor a reforma ao baptismo, Agostinho está a sugerir que a reforma se caracteriza pela propriedade de deixar subsistir um *quantum* daquilo que nela se trata de ultrapassar. Isto é, embora a reforma da imagem se traduza numa diminuição de factores que a obscurecem, essa diminuição, ao contrário do que acontece no baptismo, não é cabal. Deste modo, segundo Agostinho, a reforma caracteriza-se por incompletude: embora diminua o mal, não o elimina completamente.

Analisemos agora o que vem na continuação:

“Sed quemadmodum aliud est carere febribus, aliud ab infirmitate, quae febribus facta est, revalescere; itemque aliud est infixum telum de corpore demere, aliud vulnus quod eo factum est secunda curatione sanare: ita prima curatio est causam removeere languoris, quod per omnium fit indulgentiam peccatorum; secunda ipsum sanare languorem (...).”

Aqui, para vincar a oposição entre baptismo e reforma da imagem, Agostinho opõe três pares de situações (*aliud... aliud*): não ter febre (*carere febribus*) é oposto a convalescer da doença causada pela febre (*ab infirmitate, quae febribus facta est, revalescere*); retirar um dardo espetado no corpo (*infixum telum de corpore demere*) é oposto a curar a ferida por ele causada (*vulnus quod eo factum est sanare*); finalmente, são contrapostas duas formas de cura: a primeira é identificada com a remoção da causa de uma enfermidade (*prima curatio est causam remove re languoris, quod per omnium fit indulgentiam peccatorum*) e está posta em equivalência com o baptismo; a segunda é identificada com a cura dessa enfermidade (*ipsum sanare languorem*), que é o que é posto em equivalência com a reforma da imagem.

Com esta tripla oposição, Agostinho está a chamar a atenção para a circunstância de a reforma corresponder a um *processo*. Logo no princípio do passo, indica que a reforma não se reduz a um momento. Esta ideia é acentuada através de um contraste entre a reforma e os primeiros elementos dos referidos pares – não ter febre, retirar um agulhão, remover a causa da enfermidade – que a) se circunscrevem a um acontecimento, b) ficam consumados num momento e c) acontecem de uma vez por todas. O facto de a reforma não se reduzir a um instante, contudo, poderia querer dizer que se traduzia, por exemplo, numa multiplicidade de momentos avulsos. Neste trecho, Agostinho mostra que não é isso que acontece: com os segundos elementos dos pares usados na comparação, sugere que a reforma tem o carácter de um processo continuado. É isto que está expresso na convalescença e na cura – uma actividade que envolve um intervalo de tempo muito mais que instantâneo.

Mas isto não é tudo. Na verdade, não se trata apenas de um processo, mas mais especificamente de um *progresso*. Ou seja, a reforma não se limita a ser uma actividade não instantânea. Mais do que isso, é uma actividade não instantânea que corresponde a uma sucessão de passos encadeados que formam um *crescendo* de melhoria da situação.²⁸⁵ Trata-se, por isso, de uma promoção, isto é, de um avanço. Este avanço é expresso através do gerúndio *proficiendo*, que surge logo de seguida, e que está qualificado por *paulatim*:

“(...) *secunda ipsum sanare languorem, quod fit paulatim proficiendo in renovatione huius imaginis* (...)”.

²⁸⁵Há um outro aspecto relevante neste trecho. Tem que ver com uma separação de três fases: pecado original, baptismo e reforma da imagem. Cada uma destas três fases é patente em cada um dos três pares de oposições. No primeiro par, o pecado original é representado pela febre, o baptismo pela eliminação da febre, e a reforma pela convalescença posterior (i.e., pelo completo restabelecimento). No segundo par, o pecado original é representado pelo dardo, o baptismo pela remoção, e a reforma pela cura da ferida subsistente. No terceiro par, o pecado original é representado pela causa da enfermidade, o baptismo pela remoção dessa causa, e a reforma pela cura da enfermidade. Assim, para o ponto de vista teológico, a reforma da imagem não corresponde apenas a um processo, nem sequer a um processo *tout court* de eliminação de mal. Corresponde especificamente a uma cura: à completa cura de uma ferida resultante do dardo que originalmente deforma, contamina e faz adoecer a imagem.

Desta maneira, desenha-se a ideia de um avanço lento, a pouco e pouco, etc.

Todavia, podemos ser ainda mais precisos. Afirmámos que a reforma tem que ver com um avanço; contudo, não especificámos a que é que este avanço se refere. Quer dizer, se a reforma é um avanço, que é que exactamente está a avançar? E trata-se de um avanço em direcção a quê? Para responder a estas perguntas, voltemos a considerar aquilo que focámos no capítulo 1. Neste capítulo, ao descrevermos a doutrina da *imago Dei*, vimos que a circunstância de o homem estar constituído como imagem de Deus faz que tenha um estado intrinsecamente instável. Com efeito, embora o seu ser imagem, enquanto natureza, seja sempre estável e invariável, o seu ser imagem, enquanto estado, é não só variável, mas também instável. E isto de tal maneira que o ser imagem implica uma impossibilidade de manutenção de uma dada situação: a própria paragem tem, por assim dizer, uma dinâmica de descenso.²⁸⁶ O que por sua vez significa que, em cada momento, o homem (enquanto estado) ou se torna mais ou se torna menos imagem.

Sendo assim, o avanço em jogo na reforma da imagem é um avanço *da imagem, enquanto estado*. Por outros termos, a reforma corresponde a um processo pelo qual o homem se torna mais imagem, enquanto estado. É por isto que se fala em reforma da imagem: é a própria imagem que é reformada. Dito de outra maneira, é a própria imagem que é sujeita a um avanço. Pelo que foi exposto, percebemos que este avanço está direccionado para Deus – ou, mais especificamente, para a participação em Deus. Assim, a reforma da imagem traduz-se num avanço do homem – imagem enquanto estado – em ordem à participação em Deus (isto é, à plena consumação da imagem enquanto tal).

Devemos sublinhar que a reforma é um processo. Indicámos que a instabilidade do homem tem que ver com *cada* momento. Assim, a possibilidade – envolvida nessa instabilidade – de o homem se tornar mais ou menos imagem é uma possibilidade que se decide em cada instante do tempo. Em contraste, a reforma, sendo um processo, tem que ver com um *intervalo* de tempo – quer dizer, com uma sucessão de instantes e com um encadeamento de decisões da alternativa implicada em cada instante.²⁸⁷ O que está em causa na reforma, portanto, não são avanços pontuais, avulsos, mas sim uma linha de avanço progressivo.

Na verdade, de acordo com Agostinho, não se trata apenas de um avanço progressivo. Trata-se, mais particularmente, de um avanço progressivo *prolongado*, muito estendido no tempo. O avanço poderia ser progressivo, mas ainda assim ser concluído rapidamente.

²⁸⁶Neste sentido, portanto, parar acaba por significar andar para trás.

²⁸⁷Trata-se de um encadeamento tal que a série de decisões referidas vai sempre no mesmo sentido, e umas decisões dessa alternativa vão abrindo caminho à possibilidade de confirmações e ultrapassagens delas em momentos subsequentes.

Agostinho, pelo contrário, não só indica que o avanço é feito paulatinamente (*paulatim*), mas insiste nesta ideia, precisando que um tal avanço implica qualquer coisa como um gota-a-gota, um processo quotidiano (*quotidianis accessibus* e *de die in diem*):

“(…) *quod fit quotidianis accessibus, cum haec imago renovatur.*”

“(…) *qui de die in diem proficiendo renovatur* (...)”.

Em suma, aquilo a que Agostinho chama a reforma implica um processo moroso, que sempre de novo está ainda em curso e sempre de novo precisa de ser continuado.

Foquemos agora as últimas linhas do referido passo do livro XIV do *De Trinitate*:

“*In agnitione igitur Dei, iustitiaque et sanctitate veritatis, qui de die in diem proficiendo renovatur, transfert amorem a temporalibus ad aeterna, a visibilibus ad intellegibilia, a carnalibus ad spiritalia; atque ab istis cupiditatem frenare atque minuere, illisque se caritate alligare diligenter insistit.*”

Este trecho concentra-se sobre aquilo que propriamente acontece na reforma da imagem de Deus. Há vários pontos que devem ser destacados. Antes do mais, Agostinho declara que a reforma se dá no reconhecimento de Deus (*in agnitione Dei*). Com isto, está a pôr em evidência a relação entre reforma e confusão. Como vimos, se há um reconhecimento, necessariamente há uma determinação que estava presente de forma oculta ou despercebida. Por outras palavras, se um objecto é reconhecido, isso quer dizer que esse objecto já estava presente, mas de tal maneira que a pessoa não se dava conta dele. Assim, o objecto estava envolvido em confusão.

Particularizemos agora para o caso em questão. Se há um reconhecimento de Deus, então Deus já estava presente, mas envolto em confusão. Por isso, ao indicar que a reforma se dá no reconhecimento de Deus, Agostinho está a sublinhar que, pelo menos antes da reforma, Deus estava envolvido em confusão. Isto quer dizer, portanto, que a reforma tem como ponto de partida uma situação em que Deus (isto é, o Deus da imagem, o complemento determinativo dela) está como que coberto por (e escondido em) confusão.

Todavia, não acontece só que a reforma se limite a partir de uma situação em que Deus figura confusamente. Para além disso, a reforma tem que ver com uma *diminuição* dessa confusão. De facto, ao afirmar que a reforma se dá ‘no reconhecimento de Deus’, Agostinho está a indicar que, com a reforma, se produz um reconhecimento de Deus. Ora, o reconhecimento, como vimos acima, consiste numa diminuição do carácter confuso de uma determinação que já estava presente. Assim, a tese de Agostinho é claramente a de que, associada à reforma, há uma redução da confusão que envolve o Deus da imagem.

Contudo, importa sermos mais específicos. A expressão *in agnitione Dei (...) renovatur* sugere que não acontece só que a reforma se verifica em simultâneo com uma redução da confusão; sugere, para além disso, que a primeira está *radicada* na segunda. Isto é, a reforma dá-se precisamente porque houve uma diminuição da confusão em relação a Deus. Assim, há reforma da imagem de Deus quando e só quando houver uma redução da confusão em relação a Deus. Em resumo, reforma da imagem e redução da confusão relativa a ela são formulações equivalentes para exprimir um mesmo processo.

Na continuação, Agostinho clarifica qual é o elemento que constitui o fulcro da reforma. Esse elemento tem que ver com uma transferência de amor (*transfert amorem*). A transferência aqui em questão aplica-se ao objecto do amor, e não ao sujeito. Quer dizer, por meio da transferência de amor referida, um homem deixa de amar o objecto que amava, e passa a amar outro objecto. Com isto, o amor que parte do homem muda de orientação: deixa de estar orientado para o primeiro objecto, e passa a estar orientado para o segundo. É este o cerne da reforma da imagem: uma reorientação do amor que parte do homem.

Agostinho apresenta três oposições distintas para descrever uma tal reorientação. Segundo o trecho que estamos a comentar, o amor é transferido das coisas temporais para as eternas (*a temporalibus ad aeterna*), das coisas visíveis para as inteligíveis (*a visibilibus ad intellegibilia*), das coisas carnis para as espirituais (*a carnalibus ad spiritalia*).

Convém, entretanto, analisar mais de perto esta transferência. Como é claro, ela corresponde a uma passagem de um centramento nas coisas mundanas (as coisas temporais, visíveis, carnis) para um centramento nas coisas divinas (as coisas eternas, inteligíveis, espirituais). Isto é, a transferência tem que ver com a mudança de um centramento no mundo para um centramento em Deus. Ora, uma vez que, como mostrámos na secção 2.3.3, o centramento no mundo é fundamentalmente um centramento em si, a transferência aqui em discussão consiste numa transição entre um centramento em si e um centramento em Deus. Ou, para usar a terminologia da reversibilidade da imagem, a transferência equivale à passagem de R_1 para R_2 .²⁸⁸

²⁸⁸ Agostinho não o assinala expressamente neste passo, mas convém ter presente que a passagem em questão não pode nem deve ser entendida como se os dois termos (o *terminus a quo* e o *terminus ad quem*) pura e simplesmente não tivessem nada que ver um com o outro. Desprevenidamente, podemos e tendemos a compreender assim. Mas é justamente isso que não se passa – e não se passa por causa daquilo a que Agostinho chama a imagem. É claro que não poderia ser maior o contraste entre *temporalia* e *aeterna*, entre *visibilia* e *intellegibilia*, entre *carnalia* e *spiritalia* – sobretudo porque nesse contraste está implicado o próprio contraste absoluto entre a criatura e o criador. Mas é essencial não esquecer que a antropologia da imagem é uma antropologia do constante e invariável na constituição do ser humano – e, em particular, de qualquer coisa como um objecto invariável do desejo humano, ou de um desejo constante e invariável (o *inquietum cor* da imagem) susceptível de, na sua constância, tomar muitas e muito diversas formas. Isto significa que, em vez de acontecer que a transferência referida se dê dos *temporalia*, *visibilia* e *carnalia* só por si para a esfera oposta, acontece pelo contrário que essa transferência se dá de uma esfera de *equação* entre o superlativo (*nota bene*, entre o superlativo convertido em instrumento de quem o deseja e, portanto, posto sob a

Por outro lado, vimos no capítulo 3 que a passagem de R_1 para R_2 se verifica se e só se houver uma convicção de que se é amado pelo superlativo.²⁸⁹ Assim, a tripla transferência referida no parágrafo anterior está correlacionada com essa convicção. Quer dizer, a transferência em causa corresponde, de certa maneira, a uma tal convicção: o descobrimento das coisas divinas – e o subsequente centramento nelas – é concomitante com a convicção de que se é amado pelo superlativo.

Ora, indicámos que o elemento essencial da reforma da imagem é essa transferência (e, por isso, a convicção de ser amado pelo superlativo). Mas isto não implica que todo o processo da reforma envolva esse elemento essencial. Expliquemo-nos melhor. Como vimos, a reforma não é senão uma diminuição do carácter confuso do superlativo. Assim, reforma tem sempre que ver com redução da confusão em relação a Deus. Todavia, esta redução pode acontecer sem que se descubra verdadeiramente as coisas eternas – ou seja, sem que entre em jogo a convicção de ser amado pelo próprio superlativo. Por outras palavras, pode haver uma diminuição de confusão em relação ao superlativo, mas de tal maneira que, nessa diminuição, ainda não se tenha encontrado a convicção de que se é amado por ele.

Devemos insistir neste aspecto. O que estamos a afirmar é que nem toda a diminuição da confusão em relação ao superlativo envolve já a passagem de R_1 para R_2 – e, portanto, a entrada em cena da convicção de que se é amado pelo próprio superlativo. Assim, por exemplo, um homem, num primeiro momento dessa diminuição, pode concluir que o superlativo não passa por bens materiais; depois, num segundo momento, pode concluir que implica o serviço ao próximo; num terceiro momento, pode concluir que o superlativo é o criador, mas de tal maneira que continua a percebê-lo como qualquer coisa externa; finalmente, até pode julgar que o superlativo é interno, mas compreende-o, em última análise, como instrumental em relação a si. Em todos estes momentos, houve uma diminuição efectiva da confusão que envolve o superlativo. Isto é, o homem em questão ganhou nitidez sobre a identidade do superlativo. Apesar disso, a componente do amor ainda não surgiu. De facto, todos esses ganhos ocorreram num território ainda completamente cego em relação à circunstância de o homem em causa ser *ele mesmo* amado pelo superlativo. Assim, e em suma, pode haver uma diminuição efectiva da confusão que marca o superlativo, sem que haja, com isso, a transferência de R_1 para R_2 .

presidência deste último) e os *temporalia*, *visibilia* e *carnalia* para um reconhecimento do superlativo que o descobre não só situado na esfera dos *aeterna*, *intelligibilia* e *spiritalia*, mas, para além disso, como qualquer coisa que só pode ocupar o próprio centro, de tal modo que inviabiliza a forma de presidência que é própria do mundo.

²⁸⁹Se, claro está, essa convicção a) tomar uma determinada forma, b) estiver efectivamente referida ao teor ‘Deus’ que resulta da diminuição da confusão sobre o superlativo e c) tornar impossível a manutenção deste numa posição de instrumento ao serviço do centramento de cada um em si.

Isto leva-nos a distinguir dois tipos de reforma: reforma em sentido lato e reforma em sentido estrito. Por reforma em sentido lato entendemos a inversão do processo de obscurimento da imagem. Assim, sempre que houver um ganho nessa inversão, há reforma em sentido lato. Isto é, todos os passos que constituem uma diminuição da confusão – e tanto quer dizer uma apercepção mais distinta a) da presença constitutiva do superlativo e b) da sua determinação própria – contribuem para a reforma em sentido lato. Em contraste, reforma em sentido estrito não significa todo o processo de aproximação, mas só o troço posterior à identificação do superlativo com um superlativo que *me* ama – isto é, posterior à passagem de R_1 para R_2 .²⁹⁰ Em sentido estrito, portanto, reforma corresponde àquela diminuição da confusão relativa ao superlativo que se verifica já dentro de R_2 .²⁹¹

Os parágrafos anteriores permitem-nos concluir que, sendo a reforma (em sentido lato) um processo prolongado, pode haver uma parte significativa desse processo que se dê sem que se chegue à convicção de que se é amado pelo superlativo. Isto quer dizer, portanto, que boa parte da reforma (em sentido lato) pode estar incluída dentro de R_1 . Assim, mesmo um decréscimo substancial da confusão que envolve o superlativo pode não ter sido suficiente para se sair de R_1 . A mudança para R_2 só se verifica quando e se se produzir aquele conjunto de transformações decisivas que a convicção de ser amado pelo superlativo (naquele sentido específico que corresponde a R_2) condensa em si.

Percebemos agora melhor que Agostinho, ao referir o amor,²⁹² está a indicar o elemento decisivo da reforma (em sentido lato), e não um elemento que acompanha todo o processo nela envolvido. O carácter decisivo é tal que, sem esse elemento, a reforma (a reforma em sentido estrito e próprio) pura e simplesmente não se chega a produzir. Ou seja, mesmo que haja um aumento de distinção em relação ao superlativo, esse aumento é vão se não se der a transfiguração da realidade envolvida na mudança de R_1 para R_2 . Sem essa transfiguração, o todo da realidade continua compreendido em torno do próprio homem, pelo que, se Santo Agostinho tem razão, a imagem de Deus continua radicalmente distorcida.

Ainda no trecho aqui em discussão, Agostinho opõe, por um lado, o desejo com que o homem se volta para o mundo (*cupiditas*) e, por outro, o amor que é de Deus (*caritas*). A

²⁹⁰Nada impede que a reforma em sentido lato esteja marcada por momentos críticos anteriores à inflexão correspondente à passagem indicada. Assim, por exemplo, o descobrimento de que o superlativo é o próprio criador constitui um desses momentos.

²⁹¹Que Agostinho entende a reforma no sentido estrito do termo (de tal modo que, para haver reforma nesse sentido, é preciso mais do que simplesmente haver diminuição da confusão relativa ao superlativo) mostra-o o passo citado do *De Trinitate*, que situa a reforma já na sequência do baptismo, e como consumação da transformação operada pelo baptismo.

²⁹²Quer dizer, tanto o descobrimento do próprio superlativo (i.e., de Deus) como amor, quanto o descobrimento de que, por isso, se é amado por ele.

reforma (doravante referida no sentido lato) passa por um refreamento do primeiro (*frenare cupiditatem*) e por um uso do segundo na adesão a Deus (*caritate alligare se*). Estes termos manifestam uma *dimensão activa* da reforma. Até aqui, todo o processo da reforma era compossível com uma ausência de actividade por parte do homem. Ou, o que é o mesmo, o homem poderia ser meramente um elemento passivo no processo da reforma. Nesse caso, a sua imagem seria reformada, mas de tal maneira que ele não teria de fazer nada por isso. Ao usar os termos *frenare* e *alligare se*, Agostinho está a indicar expressamente que o homem se acha *activamente* envolvido no processo da reforma. Assim, não se limita a ser um espectador que, pela circunstância de ver diminuído o grau de confusão que envolve o superlativo, tem a sua imagem renovada. Pelo contrário, tem de agir para que essa renovação se dê.

Finalmente, não devemos descurar as palavras com que o trecho termina: *diligenter insistit*. Estas palavras revelam que a reforma envolve não só uma acção, como, para além disso, um esforço diligente. Assim, para se retirar a si mesmo do centro de si e deixar que Deus tome esse lugar, um homem tem de *insistir* nesse sentido. Não se trata, portanto, simplesmente de ser um sujeito activo: trata-se mais especificamente de ser um sujeito persistente.

Uma vez analisado este passo, cabe agora considerar um outro que lhe sucede no mesmo capítulo:

*“In quo profectu et accessu tenentem Mediatoris fidem cum dies vitae huius ultimus quemque compererit, perducendus ad Deum quem coluit, et ab eo perficiendus excipietur ab Angelis sanctis, incorruptibile corpus in fine saeculi non ad poenam, sed ad gloriam recepturus. In hac quippe imagine tunc perfecta erit Dei similitudo, quando Dei perfecta erit visio. De qua dicit apostolus Paulus: Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem. Item dicit: Nos autem revelata facie gloriam Domini speculantes, in eandem imaginem transformamur de gloria in gloriam, tamquam a Domini spiritu: hoc est quod fit de die in diem bene proficientibus.”*²⁹³

Analisemos, então, esta nova passagem. Antes de mais, interessa-nos focar a declaração de Agostinho segundo a qual, na imagem de Deus, a semelhança será perfeita quando a visão de Deus for perfeita (*In hac quippe imagine tunc perfecta erit Dei similitudo, quando Dei perfecta erit visio*). São vários os aspectos que há a realçar.

O primeiro tem que ver com a relação entre semelhança e reforma. O assunto com que Agostinho se está a debater aqui continua a ser o da reforma da imagem de Deus. Assim, ao afirmar que a semelhança da imagem será perfeita quando se verificar um determinado

²⁹³ *De Trin.* XIV, XVII, 23. Este passo alude, como é claro, a 1 Cor 13, 12 e 2 Cor 3, 18.

acontecimento futuro, Agostinho está a sugerir que o que se acha no fulcro da reforma da imagem é um *aumento de semelhança*. Ou seja, a *imago Dei*, ao ser reformada, vai ficando cada vez mais semelhante a Deus. Assim, no futuro, uma vez terminada a reforma, será perfeitamente semelhante a Deus.

É pertinente notar que a semelhança aqui em discussão não corresponde à semelhança por natureza. Conforme o que vimos no capítulo 1, o homem é, dentro do conjunto das realidades diferentes de Deus, aquela que lhe é mais semelhante. Esta semelhança superlativa, que destaca o homem em relação às restantes criaturas, corresponde a uma semelhança *por natureza*. Ou seja, o homem, simplesmente pela sua natureza, é superlativamente semelhante a Deus. A circunstância de a semelhança estar radicada na natureza faz que ela (a semelhança por natureza) seja invariável.²⁹⁴

Em contraste, a semelhança que tem que ver com a reforma da imagem é variável. Efetivamente, como vimos acima, a imagem de Deus, durante a reforma, vai-se tornando cada vez mais semelhante a Deus. Isto implica que esta semelhança não corresponde à semelhança enquanto natureza, mas sim a uma semelhança *enquanto estado*. Portanto, tal como acontece com a imagem, tanto existe uma semelhança enquanto natureza como uma semelhança enquanto estado. Para além disso, e tal como na imagem, a invariabilidade da semelhança enquanto natureza não obriga a uma invariabilidade da semelhança enquanto estado. Assim, sendo superlativamente semelhante a Deus quanto à natureza, o homem tem uma semelhança quanto ao estado que está sujeita a aumentar ou a diminuir. Na reforma da imagem, verifica-se justamente um aumento desta semelhança quanto ao estado. Ou seja, ao ver a sua imagem renovada, o homem enquanto estado torna-se mais semelhante a Deus.

Esta conclusão permite-nos introduzir um segundo aspecto, a propósito da relação entre semelhança e imagem. Vimos acima que a reforma se traduz num avanço paulatino da própria imagem. Isto é, a reforma consiste num processo prolongado pelo qual o homem, imagem invariável enquanto natureza, se torna cada vez mais imagem enquanto estado. O que estamos agora a descobrir é que acontece precisamente o mesmo em relação à semelhança. Quer dizer, na reforma, o homem, semelhança invariável enquanto natureza, torna-se cada vez mais semelhante enquanto estado. Deste modo, no seu tornar-se mais imagem, o homem torna-se simultaneamente cada vez mais semelhante a Deus. Assim, o incremento da imagem, enquanto estado, envolve um incremento da semelhança, também

²⁹⁴Trata-se da superlativa habilitação em resultado do próprio modo de ser – ou, como também podemos dizer, a superlativa capacitação (a superlativa forma de capacitação para a semelhança). E essa forma superlativa é invariável e está adquirida de uma vez por todas na própria natureza – isto é, no próprio modo de ser em que um homem se acha constituído.

enquanto estado, em relação a Deus.

A proposição anterior pode ser expressa da seguinte forma: maior imagem implica maior semelhança. Contudo, o inverso é também verdade: maior semelhança implica maior imagem. De facto, ao tornar-se mais semelhante a Deus, o homem torna-se necessariamente mais imagem de Deus. Deste modo, uma variação da imagem, enquanto estado, e uma variação da semelhança, também enquanto estado, não se limitam a estar relacionadas: são, mais especificamente, variações *equivalentes*.

Um terceiro aspecto, intimamente relacionado com os anteriores, passa pela relação entre semelhança e identidade. Como insistimos no capítulo 1, a identidade do homem é o seu ser imagem de Deus. Por isso, ao tornar-se mais imagem, enquanto estado, o homem torna-se mais ele mesmo, e ao tornar-se menos imagem, enquanto estado, torna-se menos ele mesmo. Por outro lado, como vimos acima, acontece na reforma que o acréscimo de imagem envolve um acréscimo de semelhança a Deus. Deste modo, ao ficar mais imagem, o homem fica simultaneamente mais ele mesmo e mais semelhante a Deus.

O que isto sugere é que *identidade e semelhança a Deus* não só estão relacionadas, como, mais do que isso, são *equivalentes*. Ou seja, a identidade do homem não é senão a sua semelhança a Deus. Assim, o homem torna-se mais ele mesmo na medida – e só na medida – em que se torna mais semelhante a Deus (e, inversamente, torna-se menos ele mesmo na medida – e só na medida – em que se torna menos semelhante a Deus).

Esta última conclusão implica, por sua vez, que, na leitura teológica da *imago Dei*, a *humanização* do homem não é senão a sua *divinização*. Dito de outro modo, tornar-se mais humano é o mesmo que tornar-se mais divino, i.e., mais semelhante a Deus. Por conseguinte, não acontece que a humanização do homem seja independente de uma possível divinização. Nem sequer acontece – como se poderia julgar que aconteceria mesmo que se aceitasse uma relação entre as duas – que a humanização antecede a divinização. Acontece antes que humanização e divinização são uma e a mesma coisa. Assim, o homem fica mais homem se e só se ficar mais próximo do superlativo a que se acha constitutivamente dirigido.

E é isto que está no centro da compreensão teológica da *imago Dei*. Na reforma da imagem, dá-se precisamente a simultânea humanização e divinização do homem. Ao ter a sua imagem reformada, o homem, por se tornar mais imagem, torna-se mais ele mesmo e, por isso mesmo, mais divino. Assim, os três elementos aqui em discussão – semelhança a Deus, imagem de Deus e identidade – estão indissociavelmente ligados.

Um quarto aspecto tem que ver com a noção de confusão. Como vimos acima, a reforma equivale a uma diminuição do carácter confuso do superlativo. Tendo em conta o que considerámos nos parágrafos anteriores, esta afirmação aponta para uma conclusão mais geral: a diminuição da confusão do superlativo, o avanço da imagem, o aumento da identidade e o aumento da semelhança a Deus são *todos acontecimentos equivalentes*. Cada um dos acontecimentos é verificado quando se verificar um dos outros, e, ao verificar-se, verificam-se automaticamente todos os outros.

Temos estado a analisar, lembre-se, a seguinte declaração de Agostinho:

“In hac quippe imagine tunc perfecta erit Dei similitudo, quando Dei perfecta erit visio.”

Ainda a este propósito, consideremos um quinto aspecto. Com esta declaração, Agostinho explicita que existe a possibilidade da *semelhança perfeita*. Segundo ele, portanto, não acontece que a semelhança a Deus vá crescendo (através da reforma da imagem), mas de tal maneira que nunca chegue à perfeição. Pelo contrário, a tese é justamente que o nível absoluto de semelhança é atingível.

Como sexto aspecto, devemos notar que, embora esse nível absoluto exista, só poderá ser verificado na participação em Deus. Ora, esta participação é posterior à vida terrena; daí que nunca se atinge a semelhança perfeita na vida terrena. Isto quer dizer, portanto, que se nos ativermos ao curso da própria vida, por mais que a imagem seja reformada, nunca fica inteiramente reformada: nunca atinge a meta a que se acha constitutivamente apontada. Quer dizer, durante a vida de um homem, a imagem de Deus pode sempre ser ainda mais renovada.

Fica agora mais clara a ideia do processo implicado nessa renovação. Não se trata apenas de um avanço progressivo, nem de um avanço progressivo prolongado: trata-se, mais especificamente, de um avanço progressivo que se estende *pela vida inteira* e que nunca chega ao seu termo. Por outras palavras, a reforma é um processo que dura toda a vida e que ainda não fica consumado quando o próprio tempo se esgota. Na subsecção 1.2.2, afirmámos que a notícia de superlativo faz que a vida seja como que o palco onde se joga e decide a possibilidade de o homem se tornar mais imagem. Isto quer dizer, portanto, que a vida é o palco onde se joga e decide a possibilidade da reforma da *imago Dei*. Ou seja, o curso da vida é todo ele possibilidade de reforma da imagem.

Mas podemos ser ainda mais precisos. Temos insistido que a reforma consiste num processo paulatino: um processo pelo qual a imagem de Deus é renovada a pouco e pouco, de degrau a degrau. O que estamos agora a perceber é que o cardinal desses degraus não

se reduz a dez, nem a cem, nem a um milhão, mas tem antes qualquer coisa de infinito. Isto é, há infinitos passos de possibilidade de renovação da imagem. Ou, por outros termos, um homem, enquanto for vivo, tem sempre mais degraus à sua frente para reformar a sua própria imagem.

Os parágrafos anteriores permitem-nos caracterizar mais convenientemente a confusão em relação ao superlativo. Uma vez que o aumento de semelhança corresponde a uma diminuição da confusão, e uma vez que a semelhança só será cabal na participação, então a diminuição da confusão só será cabal na participação. A este respeito, sublinhamos dois pontos.

Em primeiro lugar, não se está meramente a afirmar que só na participação é que deixa de haver confusão: está também a afirmar-se que a participação *implica* ausência de confusão. Ou seja, uma vez participante em Deus, o homem não terá qualquer confusão em relação a Deus. Em segundo lugar, se a diminuição da confusão só ficará completa na participação, então no curso da vida terrena subsiste sempre confusão na imagem (ou seja, existe sempre confusão em relação ao seu objecto). Isto quer dizer, portanto, que não acontece que só o homem em R_1 é que se encontra envolvido em confusão: na verdade, todo e qualquer um está coberto por ela. Em particular, quem se encontra em R_2 está ainda confuso em relação ao superlativo. Assim, por maior que tenha sido a diminuição do grau de confusão, um homem tem sempre uma visão em significativa parte indistinta do superlativo.

Os dois pontos referidos estão expressos em dois passos das epístolas de São Paulo aos Coríntios, que Agostinho cita precisamente neste contexto:

*“De qua dicit apostolus Paulus: Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem. Item dicit: Nos autem revelata facie gloriam Domini speculantes, in eandem imaginem transformamur de gloria in gloriam, tamquam a Domini spiritu: hoc est quod fit de die in diem bene proficientibus.”*²⁹⁵

Segundo São Paulo, vemos agora como num espelho, em enigma; depois, porém, veremos face a face (*Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem*).²⁹⁶ O que este passo exprime é precisamente a oposição entre, por um lado, a subsistência de confusão na vida terrena em relação ao superlativo e, por outro, a dissipação dessa confusão na meta a que a imagem de Deus se acha constitutivamente dirigida: a participação em Deus.

²⁹⁵ Neste trecho, Agostinho insiste novamente não só na ideia do avanço (*proficientibus*), como na ideia de que esse avanço é quotidiano (*de die in diem*). Para além disso, através de São Paulo, usa uma nova formulação para a renovação da imagem: *in eandem imaginem transformamur de gloria in gloriam*.

²⁹⁶ Sobre este assunto, veja-se HUGEDÉ, N., *La métaphore du miroir dans les Épîtres de saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel, Suisse, 1957.

Vejamos com maior pormenor este passo. São Paulo emprega o verbo ver (*videmus*). Não se trata, como é evidente, de uma visão feita através dos olhos, mas sim de um entendimento, de uma compreensão. A visão é usada por corresponder ao sentido do corpo com que mais facilmente o homem compreende a realidade.²⁹⁷ A referência ao espelho (*speculum*) exprime uma visão indirecta. Realmente, o homem que vê um objecto num espelho não o vê directamente, mas só indirectamente. Assim, na vida terrena, porque vê como num espelho, tem uma compreensão indirecta do superlativo. Ou seja, não tem um entendimento desobstruído dele. Em contraste, na vida eterna, a visão será face a face. Isto é, a compreensão do superlativo será directa, inteiramente desobstruída.²⁹⁸

Interessa-nos agora perceber melhor as consequências que a subsistência de confusão tem na situação R_2 . Se a confusão subsiste ao longo de toda a vida, então, mesmo depois de ter passado de R_1 para R_2 , um homem tem ainda por percorrer infinitos degraus de renovação da imagem. Por outras palavras, há infinitos passos de reforma mesmo dentro de R_2 .

A afirmação anterior permite-nos aprofundar a nossa compreensão da convicção de que se é superlativamente amado – ou seja, de que se é amado pelo próprio superlativo. Por um lado, a reforma tem sempre que ver com a diminuição de confusão em relação ao superlativo. Por outro lado, o passo de diminuição de confusão que levou à saída de R_1 para R_2 teve que ver com o descobrimento de Deus como o verdadeiro superlativo e com a concomitante convicção de ser amado por ele. Nesse caso, a persistência da possibilidade da reforma dentro de R_2 mostra que, mesmo tendo essa convicção, o homem ainda está confuso em relação ao superlativo. Ou seja, a própria convicção de ser amado pelo superlativo está ela mesma envolvida em confusão (confusão em relação a isso mesmo a que diz respeito, i.e., ao seu próprio conteúdo). Assim, a reforma dentro de R_2 corresponde a uma progressiva reidentificação daquilo que está em causa nessa convicção.²⁹⁹

Insistamos neste aspecto. Na subsecção 3.2.1, vimos que a convicção de ser amado pelo superlativo correspondia a um enunciado formal, indeterminado. O que estamos agora a perceber é que parte do seu carácter indeterminado permanece mesmo para quem já se acha em R_2 . Ou seja, pelo menos no curso da vida terrena, mesmo quem já chegou a R_2 nunca

²⁹⁷O próprio Agostinho assinala este sentido alargado do verbo ver em *Conf.* X, XXXV, 54.

²⁹⁸De tal modo que, no curso da vida, um homem é tão feito de ser *imago Dei* quanto de ser *imago Dei* confusa.

²⁹⁹A este propósito, devemos chamar a atenção para aquilo que nos parece ser a diferença entre estar convicto de que se é amado pelo superlativo e *descobrir* que se é amado por ele. O descobrimento, como vimos, envolve sempre uma apercepção; já a convicção pode não envolver. Assim, enquanto a pessoa que descobre que é amada verifica, de alguma maneira, esta circunstância na sua vida, a pessoa que está meramente convicta de que é amada (sem ter descoberto que o é) ainda não experimentou essa verificação. As duas situações traduzem-se em degraus diferentes dentro de R_2 , de tal maneira que o descobrimento corresponde a um grau superior. Quer dizer, a pessoa que descobre que é amada pelo superlativo tem uma convicção mais completa de que é amada do que a pessoa que ainda não o descobriu.

chega a perceber perfeitamente o significado de ser superlativamente amado (isto é, de ser amado pelo superlativo). Dito ainda de outra maneira, há uma distância infinita até chegar a uma compreensão acabada do quanto se é amado por Deus – e do que significa ser amado por ele, de quem é Deus, etc. Assim, a convicção que parece residir no centro da passagem de R_1 para R_2 está também ela sujeita a inúmeras reidentificações.³⁰⁰

Em cada reidentificação, a pessoa redescobre o carácter extraordinário do ser amada por quem é. Se já tinha ficado positivamente espantada pelo imerecimento em causa, experimenta um espanto renovado em cada nova identificação. Isto quer também dizer que cada uma dessas reidentificações corresponde a uma surpresa. Mesmo que já estivesse convicta disso e já julgasse compreender a sua convicção, uma pessoa descobre que a compreensão que já tinha da sua própria convicção não conseguia antecipar totalmente o carácter extraordinário do que estava implicado nessa mesma convicção. Assim, com uma nova reidentificação, descobre que ainda é mais amada do que julgava (ou, o que acaba por ser o mesmo, descobre que ainda é mais extraordinário quem a ama). Isto acontece de tal modo que fica surpreendida por isso mesmo que, de certa forma, já sabia.³⁰¹

A subsistência incontornável de confusão implica que, no percurso de sucessivas reidentificações, há sempre uma componente que continua cega em relação à identidade e ao amor de Deus. Isto é, há sempre uma parte do homem (mesmo em R_2) que não se apercebe bem da identidade e do amor de Deus. Mas mais: vendo bem, é de tal maneira assim que, em certo sentido, a parte que já se apercebe desse amor se torna idolátrica se ignorar essa outra parte que não se apercebe dele. Por outras palavras, o homem que deixa de estar atento para a forma como aquilo que já percebe ainda não acompanha a identidade e o amor de Deus cai no erro de achar que já abarcou Deus.

³⁰⁰Esta inumerabilidade radica tanto no carácter inesgotável do amor que Deus tem por cada um quanto no carácter inesgotável do próprio Deus. Com efeito, por um lado, o amor de Deus é de tal maneira superlativo que não pode ser abarcado todo de uma vez; na verdade, verifica-se justamente o contrário: esse amor nunca é abarcado por completo. Por outro lado, o mesmo vale para o próprio Deus. Vendo bem, em última análise, os dois enunciados ('o amor de Deus é inesgotável' e 'Deus é inesgotável') são equivalentes.

³⁰¹A surpresa a que aqui nos referimos é qualitativamente diferente da surpresa envolvida na passagem de R_1 para R_2 . Enquanto esta última se traduz numa revolução na forma de compreender o todo da realidade, a surpresa envolvida numa reidentificação da convicção de que se é superlativamente amado continua a compreender o todo da realidade em função do amor de Deus. Simplesmente, redescobre o significado deste amor. Em resumo, não se trata de uma surpresa resultante do descobrimento de um outro centramento (como na passagem de R_1 para R_2), mas sim de uma surpresa resultante de uma reidentificação do mesmo centramento.

Agostinho pronuncia-se explicitamente sobre a surpresa aqui em discussão quando, num trecho do *De Spiritu et Littera*, caracteriza a vida eterna:

“(…) *perventum erit ad speciem, quam nondum visam speramus et per patientiam expectamus, procul dubio et ipsa dilectio non solum supra quam hic habemus, sed longe supra quam petimus et intellegimus erit (...)*” (*De Spi.* XXXVI, 64).

Segundo Agostinho, a vida eterna envolverá justamente uma enorme surpresa (*longe supra quam petimus et intellegimus*), quando o homem se descobrir muito mais amado (e amado por um Deus ainda mais extraordinário) do que era capaz de conceber.

Analiseemos melhor o que estamos a afirmar. A pessoa que se encontra em R_2 não está estável. Por um lado, está sempre exposta a centrar-se em si mesma, a voltar a R_1 . Por outro lado, essa instabilidade não tem apenas que ver com a possibilidade de se desfazer a passagem de R_1 para R_2 (por perda da perspectiva nova que faz R_2). Na verdade, também passa pela circunstância de a pessoa em causa ter uma relação finita com o novo centro (quer dizer, com Deus). Isto verifica-se de tal maneira que a ‘posse’ que de cada vez vai tendo desse centro se acha sempre de novo ultrapassada pelo respectivo objecto. O carácter instável que estamos a sublinhar, portanto, tem que ver com a possibilidade de a própria captação de R_2 ficar cega para aquilo que ainda tem de meramente incoativo. Se assim for, a pessoa cai em qualquer coisa como um R_2 em descaimento – a perder o próprio rasto de si. Em resumo, mesmo quem já se encontra em R_2 tem de estar permanentemente a renovar a sua convicção de que é amado por Deus. Ou, o que é o mesmo, tem de estar permanentemente à procura de ter Deus no centro de si.³⁰²

Percebemos agora melhor a instabilidade de estado referida no capítulo 1. Nesse capítulo, afirmámos que a imagem de Deus, enquanto estado, tem de ser guardada; caso contrário, é perdida. Assim, não acontece só que a imagem pode sempre ser renovada: acontece também que pode ser sempre deteriorada.³⁰³ Por outros termos, quer um homem esteja em R_1 ou em R_2 , da mesma maneira que está sempre sujeito a uma diminuição da confusão que envolve o superlativo, também está sempre sujeito a um aumento dessa confusão (ou, de todo o modo, à perda da relação com a confusão que ainda tem por desfazer).

Mas vejamos então, em jeito de balanço, o que resulta de tudo isto. No princípio deste capítulo, mostrámos que a confusão não subsiste simplesmente na situação R_1 : também R_2 pode estar e está marcada por confusão. Esta descrição, porém, continua a pressupor uma imiscibilidade das situações. Isto é, na perspectiva que então se desenhava, a *imago Dei* ou está em R_1 ou está em R_2 , de tal maneira que, se vigora um dos termos da alternativa, não vigora o outro.

³⁰²Quem tem Deus no centro não está à procura de ter Deus no centro da mesma maneira que quem se tem a si no centro está à procura daquilo a que chamámos o estado autocentrado pleno. No segundo caso, há uma permanente infirmação de uma plenitude. Ou seja, a pessoa em questão está permanentemente a ver negada a plenitude autocentrada que almeja. Por isso, a sua procura consiste numa procura de um estado que ela está permanentemente a ver negado. No primeiro caso, a situação é diferente. Embora haja uma procura de ter Deus no centro, trata-se de um tipo diferente de procura. Com efeito, neste caso, há a convicção de que aquilo que é procurado – ser-se incondicionalmente amado por Deus – já corresponde ao modo como as coisas são. Dito de outra maneira, a pessoa está convencida de que a situação que procura – Deus no centro – corresponde ao estado efectivo da realidade. Assim, não vê esse estado a ser negado. Todavia, um tal estado tem de ser procurado: não porque não corresponda à realidade, mas porque a pessoa em causa se descobre, por um lado, inclinada a cair em R_1 e, por outro, finita na sua relação com o novo centro. Em suma, enquanto no segundo caso se procura um estado das coisas ainda não encontrado, no primeiro procura-se uma adesão a um estado de coisas já encontrado.

³⁰³Ou, para usar aqui as metáforas do comentário ao Salmo 66, perder a sua nitidez e o seu brilho.

Acontece, entretanto, que este quadro de clara disjunção está longe de ser aquele que efectivamente se verifica.

Assim, por um lado, se é verdade que a disjunção é verdadeira, também é verdade que a própria compreensão que se tem dela é sempre feita a partir de um dos seus termos. Em particular, tal compreensão pode muito bem ser feita a partir de R_1 . Nesse caso, toda a compreensão que se tem de R_2 está moldada pela óptica de R_1 . Ou seja, não se vê R_2 na óptica própria de R_2 – o que quer dizer, na verdade, que não se tem a mais remota ideia da situação R_2 propriamente dita.

Expliquemo-nos melhor. Uma pessoa que entende a reversibilidade da imagem a partir de R_1 julga que já percebeu o que está em causa nela – porque julga que já entendeu o que está em causa na chave –, mas de tal maneira que todo o seu entendimento de R_2 resulta da própria flexibilidade de R_1 , onde nada impede a constituição de um regime de sentido definido por uma global oposição ao próprio R_1 . Simplesmente, todo o teor de um tal regime é integralmente compreendido a partir da forma de presidência de si que é própria de R_1 . Deste modo, há um conteúdo R_2 , mas ainda não se entende nada do que efectivamente lhe corresponderá.

Dito ainda de outra maneira, a pessoa em questão julga que já percebeu que a chave é a convicção de que é amada pelo superlativo – mas de tal maneira que não faz a mais pequena ideia do que isso quer dizer. Como notámos na subsecção 3.2.1, a formulação ‘convicção de que se é superlativamente amado’ é indeterminada. Assim, uma pessoa pode julgar que já compreendeu a que é que tal formulação corresponde, mas estar completamente enganada a esse respeito. Por conseguinte, não existe R_2 para ela: tudo o que existe é um conteúdo interior a R_1 e que lhe é contraposto dentro da sua própria esfera.

Por outro lado, mesmo quando já houve efectivamente uma passagem a R_2 , Agostinho mostra que a realidade é mais complexado que à primeira vista pode parecer. No livro XI do *De Civitate Dei*, afirma:

*“Est enim et amor, quo amatur et quod amandum non est, et istum amorem odit in se, qui illum diligit, quo id amatur quod amandum est. Possunt enim ambo esse in uno homine, et hoc bonum est homini, ut illo proficiente quo bene vivimus iste deficiat quo male vivimus, donec ad perfectum sanetur et in bonum commutetur omne quod vivimus.”*³⁰⁴

Neste passo, Agostinho torna a opor o amor com que se ama o mundo (*amor, quo amatur et quod amandum non est*) ao amor com que se ama Deus (*quo id amatur quod amandum est*). O que é decisivo aqui, contudo, é que Agostinho declara que os dois amores podem

³⁰⁴ *De Civ.* XI, 28.

coexistir num mesmo homem (*possunt enim ambo esse in uno homine*). Dito por outras palavras, um homem pode estar simultaneamente centrado no mundo e centrado em Deus. Ou, o que é equivalente, pode encontrar-se simultaneamente em R_1 e em R_2 .

Esta simultaneidade parece contradizer o que Agostinho afirma noutras passagens. Afinal, como mostrámos na nota 213, vários são os textos em que Agostinho indica que há uma disjunção exclusiva entre R_1 e R_2 . Nesse caso, como pode ele afirmar, no trecho citado acima, que as duas situações podem ser verificadas em simultâneo?

Para respondermos a esta pergunta, comecemos por notar que a disjunção é, em si mesma, efectivamente exclusiva. Quer dizer: R_1 e R_2 correspondem a dois sentidos contrários, i.e., a duas direcções opostas. Isto implica que *se* o sujeito a ser localizado no quadro dessa disjunção for *simples* (isto é, sem partes), ou fica localizado num dos termos da disjunção, ou fica localizado no outro. Nesse caso, portanto, há um absoluto ou/ou, de tal maneira que o sujeito em causa não pode estar simultaneamente em R_1 e em R_2 . Todavia, se o sujeito for *complexo* (de tal maneira que é composto por partes), então pode acontecer que uma das suas partes esteja em R_1 e outra das suas partes esteja em R_2 . Aqui, não há um absoluto ou/ou: não porque R_1 e R_2 não sejam incompatíveis – porque o são –, mas porque a natureza complexa do sujeito permite que ele esteja simultaneamente nos dois termos.

Foquemos este último caso, o do sujeito complexo. Em vez de acontecer que as suas diferentes partes sejam uma pluralidade (sem unidade), acontece antes que estão constituídas numa unidade. O que isto quer dizer é que se trata de um *único* sujeito. Sendo assim, embora haja diferentes partes em diferentes termos da reversibilidade, há também, em última análise, como que uma *resultante* da relação de forças entre elas. Uma tal resultante determina que o sujeito se acha algures entre R_1 e R_2 .

Mas isto ainda não é tudo. É que mesmo que o sujeito não fosse complexo, a disjunção $R_1 \vee R_2$ é tal que R_2 está sujeito a sucessivos redescobrimientos. Isto é, a compreensão que se tem de R_2 ainda está insuficientemente convertida àquilo que é próprio de R_2 , de tal maneira que ainda se acha cunhada por R_1 . Assim, mesmo que o sujeito a localizar na disjunção fosse simples – de tal maneira que haveria um absoluto ou/ou –, esse ou/ou prestar-se-ia a ser sucessivamente transfigurado (passando de $R_1 \vee R_2$ para $R_1 \vee R'_2$, e deste para $R_1 \vee R''_2$, e assim *ad infinitum*) na medida em que o sujeito fosse aprofundando a sua compreensão de R_2 .

Tudo isto nos permite perceber que há uma complexidade dupla na localização do homem na disjunção aqui sob análise. Por um lado, o homem é um ser complexo, no sentido em

que é composto por partes, pelo que pode ter parte de si em R_1 e outra parte em R_2 . Por outro lado, a disjunção $R_1 \vee R_2$ é ela mesma complexa, no sentido que acabamos de expor. Enfim, a dupla complexidade aqui em causa é tal que, sendo a reversibilidade da *imago Dei* uma alternativa, esta alternativa não corresponde simplesmente a um ou/ou, mas a uma constelação mais complexa de possibilidades.

Bibliografia

Obras de Santo Agostinho

Annotationes in Job, Patrologia Latina (PL), vol. XXXIV, J. P. Migne (ed.), Brepols, Turnholt, 1865.

Confessionum, PL, vol. XXXII, J. P. Migne (ed.), Brepols, Turnholt, 1841.

Contra Academicos, PL, vol. XXXII, J. P. Migne (ed.), Brepols, Turnholt, 1841.

Contra Iulianum haeresis Pelagianae defensorem, PL, vol. XLIV, J. P. Migne (ed.), Brepols, Turnholt, 1865.

De Beata Vita, PL, vol. XXXII, J. P. Migne (ed.), Brepols, Turnholt, 1841.

De Civitate Dei contra Paganos, PL, vol. XLI, J. P. Migne (ed.), Brepols, Turnholt, 1864.

De Correptione et Gratia, PL, vol. XLIV, J. P. Migne (ed.), Brepols, Turnholt, 1865.

De Diversis Quaestiones Octaginta Tribus, PL, vol. XL, J. P. Migne (ed.), Brepols, Turnholt, 1863.

De Doctrina Christiana, PL, vol. XXXIV, J. P. Migne (ed.), Brepols, Turnholt, 1865.

De Genesi ad Litteram, PL, vol. XXXIV, J. P. Migne (ed.), Brepols, Turnholt, 1865.

De Genesi ad Litteram Imperfectus Liber, PL, vol. XXXIV, J. P. Migne (ed.), Brepols, Turnholt, 1865.

De Genesi Contra Manichaeos, PL, vol. XXXIV, J. P. Migne (ed.), Brepols, Turnholt, 1865.

De Gratia Christi et de Peccato Originali, PL, vol. XLIV, J. P. Migne (ed.), Brepols, Turnholt, 1865.

De Gratia et Libero Arbitrio, PL, vol. XLIV, J. P. Migne (ed.), Brepols, Turnholt, 1865.

De Libero Arbitrio, PL, vol. XXXII, J. P. Migne (ed.), Brepols, Turnholt, 1841.

De Magistro, PL, vol. XXXII, J. P. Migne (ed.), Brepols, Turnholt, 1841.

De Mendacio, PL, vol. XXXII, J. P. Migne (ed.), Brepols, Turnholt, 1841.

De Moribus Ecclesiae Catholicae et De Moribus Manichaeorum, PL, vol. XXXII, J. P. Migne (ed.), Brepols, Turnholt, 1841.

De Natura et Gratia, PL, vol. XLIV, J. P. Migne (ed.), Brepols, Turnholt, 1865.

De Ordine, PL, vol. XXXII, J. P. Migne (ed.), Brepols, Turnholt, 1841.

De Quantitate Animae, PL, vol. XXXII, J. P. Migne (ed.), Brepols, Turnholt, 1841.

De Spiritu et Littera, PL, vol. XLIV, J. P. Migne (ed.), Brepols, Turnholt, 1865.

De Trinitate, PL, vol. XLII, J. P. Migne (ed.), Brepols, Turnholt, 1865.

De Vera Religione, PL, vol. XXXIV, J. P. Migne (ed.), Brepols, Turnholt, 1865.

Ennarrationes in Psalmos, PL, vol. XXXVI, J. P. Migne (ed.), Brepols, Turnholt, 1865.

In Epistolam Ioannis ad Parthos, PL, vol. XXXV, J. P. Migne (ed.), Brepols, Turnholt, 1864.

In Evangelium Ioannis, PL, vol. XXXV, J. P. Migne (ed.), Brepols, Turnholt, 1864.

Quaestionum in heptateuchum, PL, vol. XXXIV, J. P. Migne (ed.), Brepols, Turnholt, 1865.

Retractationum, PL, vol. XXXII, J. P. Migne (ed.), Brepols, Turnholt, 1841.

Sermones, PL, vol. XXXVIII, J. P. Migne (ed.), Brepols, Turnholt, 1865.

Soliloquiorum, PL, vol. XXXII, J. P. Migne (ed.), Brepols, Turnholt, 1841.

Obras de outros autores

ARISTÓTELES, *De Anima*, ed. bilingue (grego-inglês): *On the Soul, Parva Naturalia, On Breath*, HETT, W. S. (trad.), Loeb Classical Library, London, 2000.

BARBOSA, Diogo Morais, *Imagem de Deus e região de indigência – a transcendência e a falta como dimensões constitutivas do Homem segundo Agostinho*, dissertação de doutoramento apresentada à Universidade de Coimbra, Coimbra, 2016.

BOERSMA, Gerald P., *Augustine's Early Theology of Image – A Study in the Development of Pro-Nicene Theology*, Oxford University Press, New York, 2016.

BROWN, Harold O. J., *Heresies – Heresy and Orthodoxy In The History Of The Church*, Hendrickson, Peabody (Massachussets), 2003.

CILLERAI, Beatrice, *La Memoria comme Capacitas Dei secondo Agostino – Unità e Complessità*, ETS, Milão, 2008.

COURCELLE, Pierre, *Connais-toi toi-même – de Socrate à Saint Bernard*, Études Augustiniennes, Paris, 1974-1975.

GILSON, Étienne, *Introduction à l'Étude de Saint Augustin*, 2.^a ed., Vrin, Paris, 1943.

GOETHE, *Hermann und Dorothea*, BUCHHEIM, C. (ed.), Clarendon Press, Oxford, 1901

GOETHE, *Hermann and Dorothea*, TEESDALE, M. (trad.), Williams & Norgate, Edinburgh, 1875, 2^a ed.

HOLTE, Ragnar, *Béatitude et sagesse – Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Études Augustiniennes, Paris, 1962.

HUGEDÉ, N., *La métaphore du miroir dans les Épîtres de saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel, Suisse, 1957.

MARGEL, Serge, *La mémoire du présent – Saint Augustin et l'économie temporelle de l'image*, Hermann, Paris, 2015.

MERK, A. (ed.), *Novum Testamentum*, Editio Nona, Romae, Sumptibus Pontificii Instituti Biblici, 1964.

O'CONNELL, Robert J., *St. Augustine's Early Theory of Man, A.D. 386-391*, Belknap Press, Cambridge, 1968.

PLATÃO, *Górgias*, ed. bilingue (grego-anglais): *Lysis, Symposium, Gorgias*, LAMB, W. R. M. (trad.), Loeb Classical Library, London, 1925.

PLATÃO, *Político*, ed. bilingue (grego-anglais): *Statesman, Philebus, Ion*, FOWLER, Harold North, LAMB, W. R. M. (trad.), Loeb Classical Library, London, 1925.

SARTRE, J. P., *L'être et le néant – Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1943.

SULLIVAN, John Edward, *The Image of God – The Doctrine of St. Augustine and its Influence*, The Priory Press, Dubuque (Iowa), 1963.

ZUM BRUNN, Émilie, *Le Dilemme de l'Être et du Néant chez Saint Augustin – Des premiers dialogues aux "Confessions"*, Verlag B. R. Grüner, Amsterdam, 1984.

Artigos

BARBOSA, Diogo Morais, «A Vida Como Deserto nas *Enarrationes in Psalmos* de Agostinho», *Revista Filosófica de Coimbra*, 42 (2012), pp. 391-416.

BOULNOIS, Olivier, «L'image intelligible. - Augustin et l'origine des doctrines médiévales de l'image», *Archives de Philosophie* 2009/2 (Tome 72), p. 271-292.

EDWARDS, Mark, «Augustine and His Christian Predecessors» in VESSEY, Mark (ed.), *A Companion to Augustine*, Wiley-Blackwell, Chichester, 2012, pp. 215-227.

O'DONNELL, James J., «Augustine: his time and lives» in STUMP, Eleonore and KRETZMANN, Norman (eds.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 8-25.